



SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)*

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO BLANCO

1953

Año VIII

1^{er}. TRIMESTRE

Núm. 27

EVA PERON . BUENOS AIRES

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

SU SANTIDAD PIO XII Y LA CRISIS DEL DERECHO NATURAL

Al mencionar una crisis del Derecho Natural podemos querer referirnos al hecho de su no vigencia total o parcial en las relaciones humanas, o al problema teórico de la legitimidad y alcance de la posición iusnaturalista.

Si no bastara el espectáculo cotidiano y geográficamente universal del avasallamiento de los derechos personales, familiares y nacionales por parte de los más fuertes, sería suficiente el recuerdo de la última guerra para preguntarse hasta dónde cabe hablar de un Derecho Natural y, por consiguiente, de Humanitas en su doble y clásico sentido de universal racionalidad en la motivación de la conducta y de dignidad en el trato interhumano. No en vano el teatro y la novela se hacen cargo hoy del profundo sentimiento de desamparo que afecta al hombre.

*A la innegable violación práctica se suma el deslucido papel que ocupa la doctrina del *Ius Naturae*, ya en el cuadro del saber de los juristas, papel que se reduce, cuando se lo admite, a una ambigua y vaga doctrina de ideales jurídicos, ya en los problemas prudenciales de estructuración e interpretación de la ley positiva.*

*Es lícito dar un paso más y aventurarse a la pregunta de si el hecho generalizado de la injusticia estatal no está en algún sentido, en alguna medida condicionado por la posición teórica que rechaza el *Ius Naturae* o minimiza su función. Y ésto nos llevaría al espinoso problema de la responsabilidad de los juristas por lo pasado y lo presente.*

*•S. S. Pio XII, el primer año de su Pontificado, que coincidió con el comienzo de la guerra, examinando la situación mundial en la encíclica *Summi Pontificatus*, no dudó en atribuir a una posición doctrinal negadora de la *Lex Naturae*, la causalidad profunda y última en los males presentes:*

"Y ante todo, es cierto que la raíz profunda y última de los males que deploramos en la sociedad moderna es el negar y rechazar una norma de moralidad universal, así en la vida individual como en la vida social y en las relaciones internacionales; el desconocimiento, en una palabra, tan ex-

tendido en nuestros tiempos y el olvido de la misma ley natural, la cual tiene su fundamento en Dios. . . En nuestros días, por el contrario, las disensiones no provienen únicamente del impetu de pasiones rebeldes, sino de una profunda crisis espiritual que ha trastornado los sanos principios de la moral privada y pública”.

La tesis clásica del Iusnaturalismo — ¿debemos advertir que nos referimos a la concepción escolástica, no a la teoría del Derecho natural del Iluminismo?—, establece que la ley natural que está en la base de la textura de los fundamentales derechos de las personas e instituciones, es la misma ley que es ratio essendi de la autoridad política y de sus prerrogativas. Fuerza obligatoria de la autoridad y límites esenciales de esta fuerza se derivan de la misma fuente que, por ser participación de la ley eterna, tiene su raíz última en Dios.

En la medida en que teórica o prácticamente se desconoce el fundamento de los derechos y deberes naturales, se sustrae al mismo tiempo aquello que funda la existencia y el ius obligandi de la autoridad política. La necesidad de autojustificación lleva entonces a que la autoridad recabe para sí el carácter de Absoluto. Y en virtud de una dialéctica esencial, la conciencia de ser un Absoluto impone al Estado la exigencia de ser Unico, lo que conduce a la violación de los derechos de los pueblos débiles y a la guerra.

S. S. Pío XII, en la Encíclica mencionada, ha denunciado claramente este error y sus consecuencias:

“Renegando en tal modo de la autoridad de Dios y del imperio de su ley, el poder civil, por consecuencia ineluctable, tiende a apropiarse aquella absoluta autonomía que sólo compete al Supremo Hacedor, a hacer las veces del Omnipotente elevando el estado o la colectividad a fin último de la vida, a último criterio del orden moral y jurídico y, prohibiendo, consiguientemente, toda apelación a los principios de la razón natural y de la conciencia cristiana. . . La concepción que atribuye al Estado una autoridad ilimitada, no sólo es, Venerables Hermanos, un error pernicioso a la vida interna de las naciones, a su prosperidad y al creciente y ordenado incremento de su bienestar; sino que además causa daños a las relaciones entre los pueblos, porque rompe la unidad de la sociedad supranacional, quita su fundamento y valor al Derecho de Gentes, conduce a la violación de los derechos de los demás y hace difícil la inteligencia y la convivencia pacífica”.

Más allá de aquellos que admiten como único factor explicativo de los hechos sociales el juego de obscuras fuerzas instintivas que mueven al género humano, la lección del pasado inmediato y del presente nos fuerza a tomar en cuenta el papel preponderante que ha desempeñado un error doctrinal; al mismo tiempo aparece justificada la exigencia de que el nuevo orden

se estructure sobre el Derecho Natural. Dice S. S. Pío XII: "El orden nuevo del mundo, de la vida nacional e internacional... debe alzarse sobre el fundamento inconcuso, sobre la roca inconvencible del derecho natural y de la revelación divina. Ahí debe conseguir el legislador humano el espíritu de equilibrio, el sentimiento eficaz de la responsabilidad moral, sin los que fácilmente se traspasan los límites entre el uso legítimo y el abuso del poder".

Esta exigencia debe hacerse más imperiosa aún en los juristas. No se trata solamente de que admitan la existencia de un Derecho Natural, sino también de que una exacta idea de la naturaleza y función que desempeña, guíe el trabajo de la jurisprudencia, baje hasta el *ius conditum* y el *ius condendum*.

Comentando las enseñanzas de S. S. Pío XII, escribía en 1944 Giorgio Del Vecchio: "Pero la obra de reintegración y reconstrucción de las verdades conculcadas incumbe sobre todo a los juristas. Ellos, es doloroso decirlo, tienen la mayor parte de la responsabilidad en la terrible crisis que ha convulsionado el mundo. Ellos, y en especial los *iurpublicistas*, en su gran mayoría, han eliminado de su doctrina los principios eternos y universales de lo justo, luminosamente anunciados por el Cristianismo y demostrados por la *philosophia perennis*, para profesar un relativismo agnóstico, mirando solamente la superficie del fenómeno jurídico y no su fundamento...".

"La prueba terrible por que atraviesa el mundo es propiamente una expiación, y ninguno de nosotros puede presumir hallarse inmune de culpa. La palabra del Santo Padre invita a un examen de conciencia que debemos realizar humildemente".

LA REDACCION,

LA ESENCIA DEL DERECHO NATURAL

En un artículo publicado en la *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto* (año 1936, fascículo IV), el insigne jurista japonés Kotaro Tanaka —refirmando un concepto sostenido en modo semejante por pensadores de otros países— observó con justeza que “el derecho, en sí mismo, tiene la finalidad de realizar el ideal ético en la vida social”. Esta es, sin duda, la razón última del ordenamiento jurídico, a pesar de que —como yo pienso, y como creo que también admite el profesor Tanaka— no todos los sistemas jurídicos corresponden a ese alto ideal, e incluso ninguno de ellos lo alcanza perfectamente, sino que los detentadores del poder público se proponen a menudo objetivos particulares, bastante lejanos de aquél.

Cuanto más diverge la realidad empírica o histórica de lo que ordena la recta razón, tanto más necesaria y debida es la afirmación de lo que éticamente *debe ser*, aunque no lo sea de hecho. La batalla por el derecho natural, iniciada con el primer despertar de la conciencia crítica de la humanidad, continúa de diversas maneras hasta nuestros días. En cierto sentido, puede decirse que está destinada a no tener fin mientras ocurran injusticias en la tierra o cometan yerros los legisladores.

Ese combate no se desenvuelve sólo en el campo práctico, para obtener la sanción y la aplicación positiva de los principios ya universalmente reconocidos, sino también en el campo teórico, para vencer las objeciones y resistencias que la idea misma del derecho natural encuentra todavía en ciertos filósofos y especialmente en ciertos juristas. Es singular el hecho de que, mientras el hombre común de sana conciencia, cualquiera sea su grado de cultura, no duda de que las leyes deben ser conformes a la justicia y que, por tanto, existe un criterio jurídico de razón natural, superior al arbitrio de quien detenta el poder público, una parte de los teóricos de la política y del derecho positivo opone aún una negación obstinada a la idea de un derecho ideal y no positivo. Las formas de esta negación, que en sustancia es un simple juicio, son numerosas. Dejemos a un lado esas doctrinas políticas y filosóficas que aceptan como único principio y como medida de todo valor la

fuerza, porque tal principio está en contradicción con la esencia misma del derecho, como de la ética en general; y si alguna vez se habló de un "derecho natural de la fuerza", se cometió con ello un indigno abuso de la palabra "derecho", vaciándola de todo su significado propio. Adviértase que la negación implícita en esta tesis no sólo alcanza al ideal del derecho, sino también al carácter normativo de cualquier ordenamiento jurídico.

Más importante, incluso porque se ha difundido más extensamente, es esa especie de prejuicio por el que muchos cultores del derecho positivo, en el siglo pasado y todavía en el nuestro, no se limitaron a sostener la legitimidad científica y la importancia (que, en verdad, nadie discute) de sus campos de estudio, sino que quisieron, además, excluir la posibilidad de una investigación que trascienda ese campo, y considere el derecho como una idea universal y eterna. Con ello, adherían más o menos conscientemente a la corriente del pensamiento filosófico que predominó en ese periodo, con el positivismo y otras afines. Discutir esta tendencia filosófica en su generalidad y demostrar sus radicales fallas requeriría un largo discurso que, por lo menos aquí, sería superfluo, ya que tal demostración se ha hecho, inclusive con especial referencia a los problemas de la Filosofía jurídica, en escritos bien conocidos. En efecto, se ha esclarecido que esa tesis negativa es la resultante de una *petitio principii*, en cuanto se basa en la afirmación de que la única realidad, o a lo menos la única realidad cognoscible, es la fenoménica. Pero tal suposición nunca fué realmente probada, mientras que, en cambio, puede probarse lo contrario. Sólo por un grave equívoco creyeron algunos que aquella premisa empírica era conforme a las conclusiones de la crítica kantiana, la cual enseña, al revés, que es forzoso distinguir la experiencia *real* de la *posible*, y que en el intelecto existen formas y principios *a priori* que tornan posible la experiencia, por lo que le son lógicamente anteriores. Además, como se sabe, según Kant existe no sólo el intelecto sino también la razón, en la que están ínsitas ideas *a priori* de fundamental importancia. De todos modos, con o sin la autoridad de Kant (pues aun a este sumo filósofo puede aplicarse la máxima: *Amicus Plato...*), la verdad es que existen conceptos e ideales que superan la esfera de la experiencia, y entre ellos está el derecho. Por consiguiente, el concepto de la juridicidad es independiente de la positividad; y ese concepto, entendido con una acepción puramente formal, debe distinguirse también del ideal de la justicia, que por cierto entra en dicha forma, pero representa el grado más alto de sus posibilidades, y constituye precisamente el principio del *derecho natural* (o *racional*) en sentido eminente.

Uno de los principales motivos de tan difundida oposición contra el derecho natural consiste en los errores de método cometidos a menudo por los asertores de esta idea, y en especial por los de la escuela jusnaturalista de

los siglos XVII y XVIII. Como tuvimos ocasión de mostrar en otro lugar, es característico de esa escuela un racionalismo abstracto, no avalado científicamente y, por eso, a menudo falaz. Aún con el respetable designio de buscar en la naturaleza humana el fundamento del derecho natural, los autores pertenecientes a dicha escuela presentaron muchas veces como verdades universales simples aspiraciones de su conciencia individual, sugeridas por circunstancias políticas contingentes. La inseguridad metodológica se manifestó sobre todo en la tendencia a dar aspecto de narración histórica a la deducción filosófica, confundiendo la prioridad lógica con la cronológica, y presentando el derecho natural como el derecho positivo de una supuesta edad remotísima. De ahí la concepción, más o menos mítica, de un *status naturae* que habría precedido al estado de sociedad y, por ende, constituiría un necesario punto de referencia o un modelo. Sólo que, poco a poco, fué aclarándose que el derecho natural tiene un valor puramente ético y deontológico, independiente de su adveración por los hechos; y esta propiedad, en último análisis, fué también reconocida como inherente a la naturaleza lógica del derecho en general. Con ello, por lo demás, se había definido solamente el "género próximo", o sea, el orden de verdad a que pertenece el derecho; mientras que una investigación ulterior debía conducir a determinar también la "diferencia específica", esto es, la distinción entre el derecho y la moral, que es, al mismo tiempo, una forma esencial de la ética. Tales búsquedas fueron, en efecto, cumplidas por la moderna Filosofía del derecho, que aprovechó asimismo los frutos de las investigaciones anteriores, por lo que pudo alcanzar resultados que, a lo menos en parte, nos parece que pueden reputarse definitivos; tanto, que quizá ya no sea exacto repetir, como suele hacerse todavía, el famoso apotegma de Kant: "Los juristas buscan aún una definición de su concepto del derecho".

Sería inútil decir aquí cuáles son esos resultados, bien notorios para los estudiosos de la materia. Nos place más insistir sobre esto: que atribuyendo, o mejor dicho, reconociendo al derecho natural su carácter meta-empírico (super-existencial), no se perjudica en nada la investigación acerca de la relatividad histórica o positiva del derecho, en cuanto pertenece al mundo de la experiencia. La *actio finis regundorum* sirve también aquí para aclarar las relaciones recíprocas entre dos esferas de competencia contiguas y legítimas por igual. No olvidemos que, a pesar de sus diversos aspectos, el derecho tiene las raíces en el espíritu humano y, por tanto, en él se encuentran y se concilian sus diferentes manifestaciones y sus diferentes grados de verdad.

Análoga observación puede hacerse para lo que concierne a las relaciones entre derecho y moral: dos categorías que, si bien poseen caracteres distintivos propios, derivan de un mismo principio y regulan igualmente, en distintos modos, el obrar humano que es uno. La distinción entre derecho

y moral, como escribió bien Tanaka en el artículo supraindicado, no significa ciertamente divorcio.

En la moral, como en el derecho, existen elementos absolutos y elementos relativos: de ahí que también ella conste de supremos ideales, mientras históricamente se desenvuelve en modos bastante diversos y a menudo imperfectos. Empero, no debe desconocerse por esto la validez de esos ideales, así como no se desconoce la validez de las normas lógicas y de las reglas matemáticas porque, al aplicarlas, son posibles y no raros los errores.

Admitamos sin más que en el campo de la Ética, por la complejidad de las relaciones humanas y la interferencia de las pasiones, los errores son mucho más frecuentes y más graves. En este campo, las desviaciones de los rectos principios hallan a menudo, por intereses de parte o por otros motivos, numerosos consensos y, donde éstos prevalecen, se convierten de hecho en costumbres y en leyes. Igualmente, queda fuera de toda duda que aún tales aberraciones deben ser estudiadas objetivamente, como fenómenos históricos y explicadas en sus respectivas razones, según la célebre admonición spinoziana. Puede agregarse que la gran variedad de las circunstancias y la sucesión ininterrumpida de experiencias siempre nuevas crean en la vida práctica tales complicaciones que aún quienes convienen teóricamente en ciertos principios difieren después en su aplicación. Por lo demás, incluso los más rigurosos asertores del derecho natural, como por ejemplo Santo Tomás y Dante Alighieri ⁽¹⁾, han reconocido que a la diversidad de las circunstancias deben corresponder ciertas diferencias en las leyes positivas que a ellas se refieren.

Pero de todo esto no se sigue, en modo alguno, que deban renegarse las exigencias fundamentales uniformes de la recta razón, cayendo en el escepticismo o en el empirismo. Así como existen principios inconcusos en la teoría del conocimiento, de la misma manera existen principios igualmente ciertos, coherentes con aquellos, en la base de la moral y del derecho. El conocimiento, ¿es o no una relación entre un sujeto y un objeto? Nadie puede dudarlo razonablemente. ¿Puede, o mejor dicho, debe un sujeto atribuirse sus determinaciones, en relación al mundo exterior? ¿Puede y debe reconocer en otros su misma cualidad de sujeto? Tampoco esto es dudoso. ¿Y qué significa ello, sino superar la propia individualidad y ponerla en un plano de reciprocidad ideal con la de los otros? La cualidad meta-empírica de persona se delinea, así, como exigencia primera y absoluta de la conciencia; y de ahí que no sólo se afirme a sí misma, sino que pretenda el respeto de los

(1) "Principia communia legis naturae non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum, et ex hoc provenit diversitas legis positivae apud diversos". (Cf. ST. TOMAS, *Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 2 ad 3, e *ibidem*, q. 97). "Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet: est enim lex regula directiva vitae". (Cf. DANTE, *Monarchia*, L. I, c. XIV, 16).

demás, en lo que va implícito el deber de que ella, a su vez, respete las otras personas. De este modo, la individualidad se sublima en la universalidad; y precisamente en eso consiste el principio ético, que es y vale absolutamente *a priori*, aunque se desarrolle y manifieste por grados en la psicología y en la historia.

Este principio fundamental da lugar, en sus aplicaciones, a dos órdenes de valoraciones y reglas, según se refiera al sujeto en sí mismo o a las relaciones entre sujeto y objeto. En la primera forma (moral), significa para todo hombre el deber de vivir conforme a su naturaleza, desarrollando y exteriorizando sus aptitudes en cuanto ser racional, esto es, libre y no siervo de sus pasiones, de modo que dé a cada acción suya ese carácter universal que es propio de la razón, y no haya ningún contraste entre lo que desea para sí y lo que quiere o quisiera para cualquier otro hombre en sus condiciones. De tal guisa, su personalidad se identifica con la humanidad en general, y surge el profundo sentido de la eterna máxima: "Ama al prójimo como a ti mismo".

En la segunda forma (jurídica), el principio ético determina las relaciones inter-subjetivas, consagrando por una parte la pretensión o exigencia de cada hombre de ser tratado como ser libre y racional, que tiene en sí valor de fin; y sancionando, por la otra parte, la obligación correspondiente a esta exigencia. La *referencia a la subjetividad*, por tanto, constituye el postulado supremo del orden jurídico en general o, dicho en otras palabras, la primera máxima del derecho natural. Si nos fuera permitida la expresión, querríamos hablar aquí de un primordial "derecho a la soledad" como prerrogativa eminente de cada persona, por lo que ella puede pretender en todos los casos que se tenga en cuenta su autonomía.

Esta máxima se especifica y se refracta, por decirlo así, en muchas otras, tantas cuantas son las direcciones de la actividad humana: de allí la serie de los derechos naturales del hombre y del ciudadano formulados en diversas ocasiones, sea por pensadores individuales, sea por asambleas, en forma más o menos exacta y completa. Las divergencias entre estas distintas formulaciones son relativamente secundarias; el concepto fundamental, en cambio, que se resume en la máxima de la igual libertad, fué afirmada, puede decirse, en forma constante. Esto muestra que realmente existe una "mente común de las naciones", como existe un "orthós lógos" en toda sana conciencia individual. Y por eso se hace tanto más deplorable el hecho que señalamos más arriba, a saber, que contra los datos de esta conciencia, y contra las persuaciones colectivas que de ella resultan no hayan cesado las adersiones de esos "juristae praesumptuosi" como los llamó Alighieri ⁽²⁾, que no contentos con ejercer su oficio de intérpretes del derecho positivo,

(2) Cf. DANTE, *Monarchia*, L. I, c. X, 11.

osan despreciar o negar la idea del derecho natural, ciertamente no bien entendida por ellos.

Empero, tanto los axiomas éticos como los lógicos, ínsitos en la naturaleza espiritual del hombre, no están a merced de arbitrios y errores; ninguna imposición tiránica y ningún prejuicio de escuela podrán jamás quitarles su valor.

Naturalmente, tampoco es legítimo limitar —como lo hicieron algunos— la validez de una Ética absoluta al solo campo moral, porque el mismo principio ético, en cuanto se aplica a las relaciones inter-subjetivas, adquiere inmediatamente, por ello, un significado jurídico, con los caracteres de bilateralidad y exigibilidad (virtual) que son precisamente propios del derecho. Por tanto, el derecho natural y el positivo pertenecen a la misma especie lógica, si bien con la diferencia de que el primero representa la idea en su plena y perfecta luz, mientras que el segundo da de ella sólo reflejos parciales y defectuosos.

GIORGIO DEL VECCHIO,
Profesor en la Universidad de Roma.

Versión del italiano por
ALMA NOVELLA MARANI,
de la Universidad Nacional de Eva Perón.

HONESTIDAD MORAL Y MERITO SOBRENATURAL EN SANTO TOMAS DE AQUINO Y SUS PREDECESORES

I

La teología moderna distingue perfectamente los dos conceptos de bondad moral y de mérito: la bondad moral de un acto humano es la conformidad del acto con la regla de moralidad; el mérito es una propiedad inseparable de aquél. Del mismo modo, distingue dos especies de bondad moral: una de orden natural, la conformidad del acto con la razón natural; la otra, de orden sobrenatural, la conformidad del acto con las directivas de la fe cristiana. Y paralelamente, la teología moderna discierne un mérito natural y un mérito sobrenatural. Pero al mismo tiempo disocia los conceptos de bondad moral natural y de mérito sobrenatural: en un hombre no bautizado que observa la ley natural, niega sin duda un mérito sobrenatural a sus acciones, pero reconoce en éstas una auténtica bondad moral u honestidad natural.

Los teólogos de los siglos XII y XIII —en este caso Santo Tomás y sus predecesores— ¿han hecho esta distinción que integra en el orden moral los valores humanos, independientemente de su elevación al orden sobrenatural que es el único en asegurar la recompensa eterna? La cuestión merece que nos detengamos en ella, si queremos juzgar al “humanismo cristiano” de la Edad Media.

Es indudable que la cuestión no fué planteada entonces en términos explícitos; pero se halla implicada en muchos otros problemas. Y primeramente en el de los elementos requeridos para la bondad moral de los actos humanos; los teólogos de la época ¿admitían que se pudiera realizar un acto moralmente bueno sin referencia a Dios, fin sobrenatural? Otro problema, conexo por otra parte con el anterior, solicitaba a los teólogos: puesto que las virtudes son los principios de los actos moralmente buenos, los teólogos ¿concebían que se pudiera definir la virtud moral sin incluir a Dios en la definición misma? Otra cuestión mantuvo la atención de las escuelas, al menos durante todo un tiempo: *an naturalia fiant gratuita*? En otros términos, las

virtudes adquiridas por el esfuerzo de nuestras energías naturales, ¿pueden devenir sobrenaturales? Y en caso afirmativo, ¿bajo qué influencia se hace esta elevación al orden sobrenatural?; ello implicaba otro problema todavía, el de la caridad, proclamada como la "forma" de todas las otras virtudes. Y por fin cuando los teólogos llegaron a distinguir claramente entre virtud infusa, sea teologal o cardinal, y virtud adquirida, "política", la de los antiguos filósofos, esos teólogos ¿reconocieron a estas últimas el carácter de verdadera virtud?; y en caso afirmativo, ¿dedujeron de ella la bondad moral de los actos que proceden de esas virtudes puramente naturales?

Los teólogos que vamos a estudiar no han tratado, sin duda, cada uno de los problemas que acabamos de plantear. No tenemos, por otra parte, intención de recoger todos los textos de todos los precursores de Santo Tomás de Aquino ⁽¹⁾. Pero nuestra investigación será harto suficiente como para garantizar una respuesta adecuada al problema que nos hemos planteado al comienzo.

II

El problema se planteó, aproximadamente en 1140, con Pedro Abelardo y Hugo de San Víctor.

Es bien sabido cómo, en su *Ethica*, PEDRO ABELARDO ha hecho consistir la bondad moral y el mérito de nuestros actos únicamente en la intención que los anima; y el ejemplo que da indica claramente que se trata de una intención de orden natural: si se pone a un criminal en la picota, el acto será bueno o malo según que se lo haga por deseo de justicia o por espíritu de venganza. Se trata, pues, en este caso, de bondad o de malicia moral natural ⁽²⁾.

Es así que en su *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, Pedro Abelardo retoma ese mismo ejemplo, después de haber repetido que la bondad y la malicia moral de los actos se miden por la intención que los anima ⁽³⁾, y, por mediación de su interlocutor, el "filósofo",

(1) Y especialmente en lo que concierne al problema de las virtudes adquiridas y de las virtudes infusas en el siglo XII, remitimos, para desarrollos más amplios, a la obra capital de Mons. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Band I, Regensburg, 1952, p.161-183. Entre los problemas conexos que podrían ser estudiados aquí figura el de la conexión entre las virtudes morales y la caridad; pero como esta cuestión ha sido discutida sobre todo después de Santo Tomás, nos proponemos tratarla separadamente.

(2) Non enim quae fiant sed quo animo fiant pensat Deus; nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Saepe quippe idem a diversis agitur; per iustitiam unius et per nequitiam alterius, ut si unum reum duo suspendant, ille quidem zelo iustitiae, hic antiquae odio inimicitiae; et cum sit suspensionis eadem actio, et utique quod bonum est fieri et quod iustitia exigit agant, per diversitatem tamen intentionis idem a diversis fit. ab uno male, ab altero bene. PETRI ABELARDI *Ethica*, cap. 3. P. L. 178. 644 A-B.

(3) PETRI ABELARDI *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, Ibid. 1676 A B, 1677 D.

presenta todo un tratado sobre la virtud en general y las diversas especies de virtudes. A su interlocutor que recordaba que según San Pablo y San Agustín, sólo la caridad era virtud, Pedro Abelardo responde en "cristiano": si entendéis por virtud propiamente dicha, aquella que es meritoria ante Dios, podéis decir que sólo la caridad es virtud ⁽⁴⁾. Pero, esto concedido, Pedro Abelardo, por voz del "filósofo", presenta una definición filosófica de la virtud, puesta bajo el patrocinio de Aristóteles: *virtus est habitus animi optimus*. Se trata de un *habitus*, es decir, no de una predisposición natural, sino de una disposición estable adquirida por el esfuerzo deliberado del hombre ⁽⁵⁾: lo que define exactamente la virtud moral adquirida. Pero este *habitus* es llamado *optimus*. ¿Qué significa esto? Que nos habilita para merecer la verdadera beatitud, *qui ad verae beatitudinis meritum nos informat* ⁽⁶⁾. Henos aquí en plena teología: esta verdadera beatitud por la cual las virtudes sólo son medios, no es otra que la visión y la posesión de Dios, *summi boni fruitio, visio Dei* ⁽⁷⁾.

Indudablemente, podríamos preguntar a Pedro Abelardo cómo, según él, los actos de las virtudes morales de orden natural pueden merecer, en cuanto tales, una recompensa sobrenatural; retenemos al menos el hecho de que, al mismo tiempo que integrando en la vida del cristiano las virtudes de los filósofos, Pedro Abelardo no ha querido definir éstas sin referencia explícita a Dios, fin sobrenatural; bajo las apariencias del filósofo, Abelardo permanece teólogo.

HERMAN, el autor del *Epitome theologiae christianae*, define la virtud como lo había hecho su maestro Pedro Abelardo. La virtud es un *habitus mentis optimus* o, agrega, *habitus bene constitutae mentis*. Esta definición de los filósofos, observa, ha sido aceptada y recordada por los teólogos, los *sancti*. Luego, la virtud es primero un *habitus* adquirido por aplicación de nuestro espíritu, *bona voluntas in habitum per animi applicationem versa*; "habitus" que por definición es una disposición estable. Y este "habitus" es *optimus*, si el acto que procede de él se realiza con vistas a Dios, *propter Deum*. La virtud así definida y así practicada merece la vida eterna, la *vita optima* ⁽⁸⁾. Estamos perfectamente en la escuela de Pedro Abelardo: Herman retoma la definición filosófica de la virtud, pero bajo su pluma esta virtud

(4) Revera, si proprie virtus intelligatur quae videlicet meritum apud Deum obtinet, sola caritas virtus appellanda est. *Ibid.* 1648 B.

(5) Virtus est habitus animi optimus... est habitus qualitas, rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis, *Ibid.* 1651 C.

(6) *Ibid.* 1652 A.

(7) *Ibid.* 1651 C; 1661 B; 1662 B.

(8) Quia sunt nonnulli qui virtutes continentiae vel etiam pietatis affectum erga alios habent, sed non propter Deum, ideo non valet eis ad salutem; ideo subiungitur: optimus, id est talis qui prosit ad vitam optimam vel in quo meritum consistat. *Epitome theologiae christianae*, cap. 32. P. L. 178, 1749 D, 1750 A.

deviene la virtud sobrenatural que tiene valor de eternidad. En este sentido, se comprende que Herman haya admitido a su vez la tesis de San Agustín: toda virtud es caridad o efecto de la caridad: todas las virtudes que residen en la voluntad, y ante todo la justicia, pueden llamarse caridad; y las virtudes que residen en las otras facultades, tales como la fortaleza y la temperancia, son efectos de la caridad ⁽⁹⁾.

La misma actitud se halla en este otro escrito de la escuela de Pedro Abelardo, las *Sententiae Parisienses* (1139-1141), directamente tributarias del *Epitome* de Herman. La virtud es un *habitus animi optimus*: habitus o disposición estable proveniente de la aplicación del espíritu, *ex applicatione animi*, lo que designa bien la virtud adquirida; y este habitus es *optimus*, a saber, *habens remunerationem* ⁽¹⁰⁾, y esta recompensa es la vida eterna ⁽¹¹⁾. Después del *Epitome*, el autor proclama que toda virtud es caridad o efecto de la caridad ⁽¹²⁾.

La misma teoría desarrolla el *Ysagoge in theologiam* (1148-1152). La virtud, ese *habitus mentis optimus*, proviene del esfuerzo humano, *veniens per industriam*; este *habitus* es llamado *optimus*, en tanto que conduce a la vida eterna, *ad aeternam vitam utilis*. Hay pues, concluye el autor, hábitos que son buenos, *boni*, pero que no son virtudes, porque el móvil es puramente humano, por ejemplo el desprecio por el dinero, la represión de las pasiones, y porque Dios no es causa de ellos ⁽¹³⁾.

Estos tres discípulos de Pedro Abelardo han mantenido pues firmemente el espíritu del maestro: estas virtudes morales adquiridas no merecen el nombre de virtud si no implican a Dios como fin sobrenatural; y se buscaría en vano aquí una disociación entre la honestidad moral natural y el mérito sobrenatural.

HUGO de SAN VICTOR operará sin duda esta discriminación. El gran victoriano distingue, en efecto, netamente las virtudes naturales, *virtutes secundum naturam* y las virtudes sobrenaturales, *virtutes secundum gratiam*. Pero en primer lugar, ¿cómo definir la virtud en general? La virtud es una disposición afectiva de nuestra alma reglada según la razón, *affectus mentis secundum rationem ordinatus*. Esta disposición es multiforme según

(9) *Ibid.* 1751 C-D.

(10) *Sententiae Parisienses*, pars III, en A. LANDGRAF, *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard. Textes inédits*, Louvain, 1934, p. 51, l. 23.

(11) *Ibid.* p. 57 l. 22.

(12) *Omnis virtus caritas dicitur, sed proprie iustitia caritas dicitur, quia caritas est bona voluntas, similiter et iustitia; alie vero virtutes non proprie caritas, sed effecta caritatis dicuntur.* *Ibid.* p. 53 l. 15-18.

(13) *Quidam habitus boni sunt, non tamen virtutes: quia non est Deus in causa, immo rigor vel gloria, ut contemptus pecunie in philosophis et carnis continentia, additur optimus, id est in quo consistit meritum vel ad aeternam vitam utilis.* *Ysagoge in theologiam*, en A. LANDGRAF, *op. cit.* p. 73 l. 10-20.

las diversas orientaciones del alma; pero estas formas múltiples radican todas en la misma voluntad. La voluntad es movida ya por la gracia "creadora", ya por la gracia "reparadora". La gracia creadora ha colocado en la naturaleza humana ciertos bienes de orden natural, *gratia primum naturae conditae quaedam bona inseruit*. Se trata pues de dones de Dios, pero no son meritorios, *donum Dei sunt, non meritum hominis*. Y cuando la voluntad actúa según esos dones, no adquiere ningún mérito sobrenatural, *extra naturam non meretur* (14).

Así pues la distinción es clara entre bondad natural y mérito sobrenatural. Las disposiciones afectivas regladas según la naturaleza, escribe, son virtudes naturales dignas de encomio, puesto que son buenas y proceden de la naturaleza; pero no tienen ningún mérito sobrenatural, puesto que ellas mismas no tienen nada de sobrenatural. Por el contrario, las virtudes formadas por la gracia reparadora tienen un mérito sobrenatural, puesto que son sobrenaturales en sí mismas: sus actos realizados por amor de Dios serán recompensados por la presencia misma de Dios (15).

¿Nos hallamos, entonces, ante una distinción real entre virtud moral de orden natural y mérito de orden sobrenatural? A decir verdad, esas "virtudes naturales" de las que habla nuestro teólogo, ¿son las virtudes naturales adquiridas, de las que hablaba Abelardo? ¿No serían más bien disposiciones nativas a la virtud, colocadas en el alma humana en el momento de su creación? Creemos que la respuesta no puede dar lugar a dudas. En toda esta exposición de Hugo, se busca en vano una sola fórmula que indique una aplicación libre del querer, un esfuerzo deliberado, lo que se requiere para la virtud adquirida. Luego hay que tener en cuenta el fin perseguido por Hugo: el teólogo se pregunta si Adán, antes de su pecado, tenía virtudes. Respecto de las virtudes *secundum gratiam*, Hugo no quiere pronunciarse; pero no duda de ninguna manera en lo que concierne a las virtudes *secundum naturam*: Adán ha recibido de Dios, en su creación misma, disposiciones afectivas, *affectus*, buenas y orientadas según la justicia, (o según la razón), gracias a las cuales estaba naturalmente inclinado hacia el bien y la justicia (16). En toda esta exposición no se advierte ningún rastro de virtud ad-

(14) HUGONIS DE SANCTO VICTORE *De sacramentis*, l. I, parte 6, cap. 16, P. L. 176. 273. B-D.

(15) *Bona igitur naturae et affectus ordinati secundum naturam virtutes sunt naturales quae, etsi laudabiles sunt quia bonae sunt et a natura sunt, non sunt tamen dignae merito illo quod est supra naturam, quia nihil in se habent praeter naturam...* Virtutes autem quas gratia reparatrix naturae superaddita format, quia in merito aliquid supra naturam accipiunt, in praemio et supra naturam remunerari dignae sunt, ut quibus amor Dei causa est in opere praesentia Dei praemium sit in retributione. *Ibid.* 274 A-B.

(16) *Putamus affectus bonos et secundum iustitiam ordinatos naturae illius (primi hominis) a prima sua origine insertos per quos ad bonitatem et iustitiam exsequendam naturali appetitu trahebatur, et in hiis quidem affectibus bonis naturales virtutes constituisse quibus a principio natura hominis formata est et instructa.* *Ibid.* 274 D.

quirida. Así pues, mientras que Pedro Abelardo hablaba claramente de virtudes adquiridas, pero no les concedía el título de virtud si no estaban orientadas hacia Dios, fin sobrenatural, Hugo de San Victor no requiere esta orientación. Por otra parte, habla sin duda de disposiciones naturales, pero no de virtudes adquiridas. Hasta aquí pues, no hemos hallado en ninguna parte una distinción real entre virtud moral propiamente dicha de orden natural y mérito de orden sobrenatural. Pedro Lombardo ¿hará la discriminación?

Desde el comienzo tenemos una seguridad: PEDRO LOMBARDO no conoce sino una sola especie de virtud, la virtud infusa, *quam Deus solus in homine operatur*. No se trata únicamente de virtud teologal, como la fe; porque aplica también su definición a la virtud de justicia, *iustitia in homine non est opus hominis, sed Dei*. Pedro Lombardo identifica además la virtud con la gracia preveniente u operante que libera y cura la voluntad del hombre. No podemos dudar que estamos sobre un plano sobrenatural ⁽¹⁷⁾,

Ciertamente, el libre arbitrio interviene en la formación del acto virtuoso; pero la virtud misma no es obra del libre arbitrio; e interpretando equivocadamente las palabras de Hugo de San Victor, *affectus mentis* en el sentido de un movimiento de la libre voluntad, Pedro Lombardo niega, en consecuencia, que la virtud sea una buena disposición procedente del libre arbitrio. Pero de la acción conjugada de la gracia y del libre arbitrio emana ese *bonus affectus mentis*, fuente a su vez del acto virtuoso externo. En consecuencia, toda virtud, según Pedro Lombardo, siendo sobrenatural, tiene un mérito sobrenatural; es cierto que el libre arbitrio es necesario al mérito, pero la causa principal de éste sigue siendo la gracia que excita, cura al libre arbitrio y ayuda a la voluntad en su esfuerzo hacia la vida virtuosa. ⁽¹⁸⁾.

Este aspecto sobrenatural de la virtud se reencuentra en la exposición que presenta Pedro Lombardo acerca de los elementos requeridos para que un acto sea moralmente bueno o, si se quiere, virtuoso. Aquí también San Agustín dicta la respuesta: la voluntad es moralmente buena si el fin perseguido es bueno; luego, el fin de toda voluntad buena no es otro que Dios, la vida eterna o, si se prefiere, la caridad ⁽¹⁹⁾. Además, para ser buena, la vo-

(7) PETRI LOMBARDI *Libri IV Sententiarum*, I, II, dist. 27, cap. 5, ed. Quaracchi, 1916, 446.

(18) *Ibid.* cap. 6-7, 447-448. Al fin de su exposición sobre la gracia y la virtud, Pedro Lombardo menciona, sin juzgarla, otra noción de la virtud. La virtud sería el buen uso de las facultades naturales; no sin embargo un buen uso que se traduciría en actos externos, sino que residiría en los actos internos. Creemos ver aquí un eco de la teoría abelardiana que hace consistir la moralidad, no en los actos externos, los que son todos indiferentes, sino en el acto interno de la intención, única fuente de moralidad. Sin embargo, esta teoría queda en el plano sobrenatural, porque los buenos movimientos interiores del alma son obra de Dios que, por su gracia operante y cooperante, libera y sostiene el libre arbitrio. *Ibid.* cap. 12, 451-452.

(19) *Ibid.* dist. 38, cap. 1-2, loc. cit. 509-510.

luntad debe ser dirigida por la fe (20). Desde todo punto de vista, el acto es moralmente bueno si es sobrenatural, porque sin la caridad, no hay verdadera virtud (21). Hasta aquí, no tiene cabida una virtud moral de orden natural.

Sin embargo, se impone una cuestión: si para ser moralmente buena, como se acaba de decir, la acción debe ser dirigida por la fe, ¿concluiremos que todas las acciones de los infieles son otros tantos pecados? ¿Es necesario, pues, en virtud del axioma de San Próspero: *omnis infidelium vita peccatum est*, negar toda buena acción a quien no tiene fe o caridad? Para salir del paso, Pedro Lombardo termina por traer a colación, sin contradecirla de ningún modo, una teoría que resuelve el problema a gusto: las acciones realizadas con el objeto de satisfacer las necesidades naturales son buenas: *opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt semper bona esse astruunt* (22). Indudablemente, sólo la acción inspirada por la fe merece la recompensa eterna, pero no es ésta la única acción que sea moralmente buena: si un Judío o un mal cristiano, movido de un sentimiento de compasión natural, consuela la miseria de un desgraciado, hace el bien y buena es la voluntad que ha provocado esa acción, (23). Quisiéramos sin duda identificar al autor de esta teoría totalmente nueva. Será más interesante comprobar cómo han acogido los teólogos esta opinión.

El tratado de ALANO DE LILA. *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus sancti* (entre 1155 y 1165) comienza por una definición de la virtud. Esta definición es la de la escuela abelardiana, *habitus mentis bene constitutae*. La virtud tiene sin duda su substratum en nuestras inclinaciones naturales al bien — las cuales corresponden bastante bien a las *virtutes secundum naturam* de las que había hablado Hugo de San Víctor — pero consiste formalmente en el buen uso que se hace de ella. Y ese uso es bueno, cuando se conforma con el *debitum officium* y con el *debitus finis*: el *officium* reside en la sumisión obligatoria a las leyes de la Iglesia católica; y el *finis* no es otro que Dios a quien se tiende por la caridad (24). Es así como se

(20) *Ibid.* dist. 41, cap. 1-2, loc. cit. 523.

(21) *Caritas mater est omnium virtutum, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est.* *Ibid.* lib. III, dist. 23, cap. 3, 656.

(22) *Ibid.* 524.

(23) *Sola illa intentio remunerabilis est ad vitam quam fides dirigit, sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Iudaeus vel malus christianus necessitatem proximi relevaverit, naturali pietate ductus, bonum fecit et bona fuit voluntas qua illud fecit.* *Ibid.* 525. Pedro Lombardo se ha interesado muy poco por las virtudes morales "principales o cardinales". *Ibid.* l. III, dist. 33 cap. 1, 637. Se pregunta si son conexas. Incontestablemente, responde, puesto que la caridad es la "madre" de todas las virtudes; y allí donde está la madre, se hallan sin duda los hijos. *Ibid.* dist. 36 cap. 1, 711. Lo que indica claramente que no tiene en vista sino las virtudes morales infusas.

(24) *Iste est castus, non propter Deum, sed propter humanum favorem: castitas ista virtus non est, quia caret altero articulo, scilicet debito fine: non enim facit hoc propter Deum. Iste vero in criminali peccato existens, verbi causa in homicidio, plenarie obuiat luxurie, et ita castus est propter Deum; sed caret debito officio; cum enim officium sit*

debe negar que el Judío tenga verdaderas virtudes; porque aún si obra por Dios, le falta someterse a las leyes de la Iglesia. Alano llega de este modo a distinguir entre virtudes "políticas", que practican los Judíos y los paganos, y virtudes "católicas" o "universales", practicadas por los miembros de la Iglesia universal. Luego éstas solamente son verdaderas virtudes, *veri nominis, simpliciter* ⁽²⁵⁾; y sólo por ellas la *mens* de la definición está *bene constituta* ⁽²⁶⁾.

Alano de Lila ha conocido ciertamente las Sentencias de Pedro Lombardo, y también ha utilizado textos del libro II de esas Sentencias donde se trata de la virtud ⁽²⁷⁾; pero, en cuanto a nuestra cuestión, la ignora: no hace ninguna alusión a la definición agustiniana propuesta por Pedro Lombardo, ni a la teoría nueva referida por éste al final de su exposición. Alano se mueve resueltamente en el surco abelardiano, imprimiendo un espíritu teológico a una definición filosófica.

Esta mentalidad teológica se traduce a lo largo del tratado de Alano. Así, en la cuestión que, según creemos, él planteó por vez primera: esas "virtudes" políticas que no son verdaderas virtudes, ¿pueden devenir virtudes católicas, es decir, auténticas virtudes? Problema que se plantea en otros términos: *utrum naturalia fiant gratuita*? Incontestablemente, responde Alano; basta que se haga de esas virtudes políticas el buen uso que acabamos de describir; concretamente, si se orientan los actos de esas virtudes hacia Dios, nuestro fin último y nuestra recompensa eterna: o, si se quiere, si se los informa de un motivo de caridad ⁽²⁸⁾. Así el amor puramente natural, el que nos es común con los animales, no se halla, como tal, informado de caridad; no puede, en consecuencia, ser virtud; virtud es solamente el amor de caridad que tenemos por Dios ⁽²⁹⁾. Más adelante, Alano se pregunta si

congruus actus uniuscuiusque persone secundum mores et instituta patrie, officium christianae religionis est congruus actus uniuscuiusque persone secundum mores et instituta Ecclesie; mores autem et instituta Ecclesie sunt ut opus dirigatur ad Deum et in caritate fiat. O. LOTTIN, Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du saint-Esprit, en Medieval Studies 12 (1950), 27.

(25) Iudaei, quamvis videntur habere uirtutes, tamen ueri nominis uirtutes non habent; quia quamvis usus potentiarum dirigant ad debitum finem, id est Deum, tamen non in debito officio; unde predictae potentie secundum predictos usus non dicuntur simpliciter uirtutes, sed uirtutes politice... has autem solent habere iudei uel gentiles. Ille autem ubi nec finis deest dicuntur catholice, quia universales, *Ibid.* 28.

(26) Bene constitute: per hoc intelligitur predictus usus qui in duobus consistit: in officio et fine, *Ibid.* 28.

(27) *Ibid.* 22-23.

(28) Differentia que assignatur inter gratuita et naturalia non attenditur in essentiis, sed in utendi modis. Cum enim utimur naturalibus solo ductu nature, non informatione gratie, naturalia dicuntur. Cum uero eis, caritate informante, utimur, gratuita nuncupantur, *Ibid.* 24.

(29) Sunt in homine due dilectiones: una que procedit ex sensualitate qua diligimus terrena, et illam quodammodo habemus communem cum brutis animalibus, que numquam informatur caritate nec fit uirtus; alia uero qua apti sumus nati ad diligendum Deum propter se et proximum propter Deum. *Ibid.* 35.

Adán tenía virtudes antes de pecar. Desde el principio, responde nuestro teólogo, Adán amaba a Dios, más que a si mismo y más que a su prójimo, pero de una manera natural; no era esa una virtud, porque ese amor no se dirigía hacia Dios como fin y recompensa sobrenatural ⁽³⁰⁾.

La *Summa theologica* de SIMON DE TOURNAI es ciertamente tributaria del tratado de Alano de Lila sobre las virtudes y los vicios ⁽³¹⁾. y en ciertas partes la dependencia es textual. Se puede discernir sin embargo en Simón de Tournai una tendencia bastante marcada a hacer menos teológica la noción de virtud. Así, en lo concerniente a la fórmula *bene constituta* en la que hasta aquí, con los maestros abelardianos y Alano de Lila, se había implicado siempre el concepto de Dios, Simon se contenta con afirmar que el alma está "bien constituida" cuando está dispuesta a hacer su deber y a evitar lo que sea obstáculo para ello: *mens bene constituitur cum ordinatur ad agendum necessaria et cavendum contraria*.

Alano de Lila había rehusado también el carácter de "verdadera virtud" a las virtudes "políticas". Simon, al contrario, afirma que hay dos especies de virtud, *duae sunt species virtutis*: las virtudes que perfeccionan al ciudadano en vista del bien de la sociedad civil, virtudes que poseen los infieles; y las virtudes que perfeccionan al cristiano con relación a Dios. Las denominaciones de virtud *veri nominis*, de virtud *simpliciter*, empleadas por Alano, desaparecen en Simon, quien por otra parte reconoce que la virtud "política", es insuficiente para la salvación, *licet sit insufficiens ad salutem* ⁽³²⁾.

Las virtudes "políticas", escribe además, tienen su mérito, pero un mérito puramente humano, tales como la gloria, la dignidad, los honores, la amistad. Pero bajo el imperio de las virtudes teologales, esas virtudes se tornan "católicas" y merecen la vida eterna ⁽³³⁾.

(30) Quamuis (Adam) dilexerit Deum plus quam se et proximum tamquam se, tamen illa dilectio non erat uirtus, quia non dirigebat eam ad Deum ad hoc ut ipsum haberet in premium. Ibid. 38.

(31) O. LOTTIN, Alain de Lille, une des sources des "Disputationes" de Simon de Tournai, en Rech. Théol. anc. méd. 17 (1950) 183-185.

(32) Paris. Nat. lat. 14886 f. 33 rb-34ra. El texto ha sido editado íntegramente en Psychologie et Morale aux XIIe. et XIIIe. siècles, t. III, 1949, 106-109.

(33) Dicte uirtutes, cum politice sint et nondum catholice, suos fines habent ad quos suis usibus tendunt. Sunt autem fines quatuor: gloria, dignitas, amplitudo, amicitia. Ad dictos fines transeunt politiciis uirtutibus, utentes etiam fidei expertes, et tunc in eis uirtutes meritorie sunt dictorum finium temporalium, sed nullius eterni sine fide et spe et caritate, ex quibus tribus politice uirtutes sortiuntur ut fiant catholice. Paris Nat. lat. 14886 f. 34vb-35ra. En sus Disputationes posteriores a la Summa theologica, Simon de Tournai retoma algunas de las aserciones de esta última obra: "mens bene constituta est ad exsequendum quod uirtus exigit". J. WARICHEZ, Les Disputationes de Simon de Tournai. Texte inédit, Lovaina, 1932, 95-96. Más adelante sin embargo, precisa en el sentido de Alano de Lila: "virtus est habitus mentis bene constitute ad seruendum Deo", Ibid. 231, l. 28-29.

Esta tendencia de Simon de Tournai a dar derecho de ciudadanía a las virtudes "políticas" es ligeramente traicionada en Raúl Ardent ⁽³⁴⁾, pero lo es más abiertamente en la *Suma Breves dies hominis* (Bamberg 136) que el P. D. Van den Eynde ha probado ser posterior al *Speculum universale* de Raúl Ardent y que se sitúa entre los años 1195 y 1210, tal vez entre 1202 y 1206 ⁽³⁵⁾. Nuestro teólogo anónimo se pregunta en qué sentido la caridad "informa" a las otras virtudes. Alano de Lila había sostenido que la caridad es la causa por la cual un acto es moralmente bueno, puesto que el acto es bueno sólo si se hace por amor de Dios ⁽³⁶⁾; lo que parece excluir la bondad moral de las virtudes que no son la caridad. Nuestro autor razona de otro modo: la caridad no informa ninguna virtud a la manera de una forma sustancial; pero es el fin hacia el cual debe tender toda virtud en razón de la fórmula de Boecio: *cuius finis bonus ipsum quoque bonum est*. Aplicándose al término *bonum* del axioma, nuestro autor afirma que la caridad confiere a nuestros actos no sólo su mérito sobrenatural, sino también su bondad moral, *ut ab ea dicentur bonae et meritoriae*; lo que nos conduciría a la tesis de Alano de Lila. Sin embargo, no convendría urgir demasiado esta conclusión de nuestro anónimo; porque prosigue distinguiendo, siguiendo a Raúl Ardent, en quien se inspira visiblemente, entre virtudes *secundum paganos* y en virtudes *secundum theologos* ⁽³⁷⁾. Y unas líneas más adelante: si diversos movimientos de amor a Dios y al prójimo pueden proceder de una misma virtud de caridad, con más razón, diversos movimientos de virtud pueden

(34) Raúl Ardent explica sin duda la fórmula *mens bene constituta*, en el sentido de Alano de Lila: *bono fine est quod intentione refertur ad Deum* (*Speculum universale*, en Paris Maz. 709 f. 6rb); sin embargo tres líneas más adelante dice que el *officium* de la definición de Alano es el acto de la virtud, que extrae su subsistencia ya sea de sí misma, si se trata de la virtud según los filósofos, ya sea de Dios su autor, si se trata de la virtud según los "católicos". Raúl parece pues reconocer bien el carácter de virtud a la virtud moral natural. "Hic etiam (usus) etiam officium nuncupatur; unde et a philosopho sic diffinitur: officium est opus uirtutis et scientie, succum trahens ex radice, siue reciprocus: reciprocus autem uel in ipsam uirtutem secundum philosophos, uel in eius auctorem secundum catholicos. *Ibid.* f. 6va.

(35) D. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XIIe siècle*, en *Antonianum* 26 (1951) 246. Según el mismo autor, el *Speculum universale* de Raúl Ardent debe colocarse entre 1193 y 1200. *Ibid.* 243. Los textos que estudiamos aquí muestran por otra parte que la *Suma Breves dies hominis* ha tenido a la vista el texto de Raúl Ardent.

(36) *Caritas specialiter causa est quare aliquod opus dicatur bonum. Ex hoc principaliter fit uirtus quia exerceatur propter Deum, pro Dei scilicet dilectione. Et omne opus ideo dicitur bonum quia finaliter fit pro Dei amore. Unde et ipsa dicitur mater omnium uirtutum quia omnes uirtutes informat. ALANI DE INSULIS Theologicae regulae, reg. 91, P. L. 219. 669 C.*

(37) *Dicimus quod reuera caritas nullam uirtutem informat tamquam subiectum; sed dicuntur uirtutes informari caritate quia denominantur ab ea tamquam a fine principali et precipuo ut ab ea dicantur bone et meritorie iuxta illud: cuius finis bonus ipsum quoque bonum est. Omnis enim uirtus uel eius officium siue usus finaliter tendit ad caritatem, id est ad dilectionem Dei et proximi, iuxta illud: officium est usus uirtutis et scientie succum trahens a radice; siue reciprocus in ipsam, secundum paganos, siue in eius originem, secundum theologos. Bamberg 136 f. 48vb.*

provenir de diversas virtudes. Estas últimas tienen, pues, sus actos propios procedentes de ellas *originaliter*, pueden a la vez proceder, pero de otra manera, *finaliter*, de una misma virtud, la de la caridad, que es el fin hacia el cual tienden todas las virtudes ⁽³⁸⁾. Parece bien, pues, que nuestro autor, siguiendo a Simón de Tournai haya concedido a las virtudes "políticas" una bondad moral propia, que se debe distinguir de la bondad de acrecentamiento y del mérito sobrenatural que les confiere su orientación hacia la caridad.

Hemos seguido la evolución de la escuela porretana desde los alrededores de 1160 hasta el fin del siglo. Nos es necesario retroceder e inquirir sobre la doctrina en los escritos tributarios de Pedro Lombardo.

GANDULFO DE BOLONIA no se detiene en nuestra cuestión, pero lo que dice de ella es significativo. No hay verdadera virtud sin caridad, observa siguiendo a Pedro Lombardo ⁽³⁹⁾. La virtud se define como *habitus mentis bene constitutae*; lo que no se verifica sino en la caridad que, por definición, está orientada hacia el amor de Dios y del prójimo: es así que la fe, que debe dirigir la intención, no es virtud sino por la caridad ⁽⁴⁰⁾. La fe informe no realiza, pues, la definición de la virtud; porque aún siendo *ad bonum constituta*, puesto que dispone a la fe, no está sin embargo *bene constituta*, porque sin la caridad no está orientada hacia el bien que sea merecedor de la vida eterna ⁽⁴¹⁾. Gandulfo identifica, pues, siguiendo al Maestro de las Sentencias, la bondad moral inherente a la virtud, y el mérito sobrenatural.

PEDRO DE POITIERS mantiene el carácter teológico que Pedro Lombardo había atribuido a la virtud, al punto de hacer de la gracia divina una especie de virtud ⁽⁴²⁾; a los términos de Pedro Lombardo *quam Deus solus in homine operatur*, sustituye los siguientes, más significativos todavía: *quam Deus in homine sine homine operatur*; y lo mismo que el Maestro de

(38) Sicut simul mouetur aliquis duobus motibus inequalibus ad diligendum Deum et proximum, qui surgunt ex uno fonte caritatis, sic, immo fortius, ex diuersis uirtutibus simul surgunt diuersi motus qui, ut dictum est, sibi inuicem suffragantur. Et licet singuli motus singulas habeant radices, uirtutes scilicet de quibus surgunt, omnes tamen dicuntur esse motus caritatis. Sed differenter, nam suarum radicum motus esse dicuntur, ut a quibus originaliter nascuntur, caritatis autem ut ad quam finaliter tendunt, nam ipsa est causa finalis omnium. Bamberg 136 f. 49ra. Item queritur an idem sit motus fidei et caritatis. Quod concedimus; sed differenter dicitur esse huius et illius motus; nam huius scilicet ut ex qua, illius ut ad quam. Ex hac originaliter et principaliter surgit; ad illam autem finaliter tendit et informatur ab ea. Et sic intelligas de ceteris uirtutibus in caritate mutuo combinatis. Ibid. f. 49rb.

(39) Caritas est mater omnium virtutum, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. MAGISTRI GANDULPHI BONONIENSIS Sententiarum libri quatuor l. 3, § 117, ed. I. de Walter, 1924, p. 361, l. 21-23.

(40) Caritas est habitus mentis bene dispositae ad diligendum Deum vel proximum; quae est fides est; potius ut fides sit virtus ex caritate est. Ibid. p. 363, l. 29-32.

(41) Fides sine caritate non est habitus mentis bene constitutae, etsi ad bonum constitutae, quia non est habitus mentis ad bonum quod valeat ei ad vitam constitutae, licet sit habitus mentis ad credendum dispositae. Ibid. p. 364, l. 27-30.

(42) Omnis gratia est virtus, et ideo a virtute tamquam ab altiori est inchoandum. PETRI PICTAVIENSIS Sententiarum libri quinque, l. III c. 1. PL. 211, 1040 D-1041 A.

las Sentencias rechaza la teoría de Hugo de San Víctor: la virtud no es de ningún modo un movimiento del alma o del libre arbitrio; es un don de Dios, *qualitas et benedictio quam infundit Deus animae* ⁽⁴³⁾.

Sin embargo, más arriba se había visto obligado a tratar acerca de la intención requerida para que un acto sea moralmente bueno: una limosna dada para aliviar la miseria de otro y aún por Dios, ¿puede ser buena si el benefactor se halla en estado de pecado mortal? Como se recordará, el caso había sido ya planteado por Pedro Lombardo. Se sabe también que éste había aportado, no aprobándola sin embargo explícitamente, una teoría nueva que admitía a esta limosna como una buena acción. Luego Pedro de Poitiers se la apropia abiertamente, inspirándose en los términos mismos de Pedro Lombardo. Esta acción es el testimonio de una buena intención, que, en consecuencia, es buena, y tiene su mérito, el de una recompensa temporal: *si quis infidelis inopiam indigentis relevaverit, bonum facit, id est signum boni, et remuneratur illud opus temporali premio* ⁽⁴⁴⁾. Debemos entender en el mismo sentido lo que nuestro autor escribe del temor servil, que no está animado por la caridad. Este temor es bueno en tanto que prepara el camino a la caridad, pero no es bueno en el sentido de que no merece la recompensa eterna ⁽⁴⁵⁾.

PREVOSTIN DE CREMONA, en su *Suma teológica* (1190-1194) ⁽⁴⁶⁾, se limita a plantear la cuestión de saber si todas las virtudes son gratuitas, o si es necesario admitir aparte virtudes naturales. Un texto de la Glosa lo invita a ello: *Ibat Iesus docens naturales iustitias, castitatem et humilitatem et similia; quas homo naturaliter habet*. Lo que parece indicar dos cosas: primero, que hay virtudes naturales, y además, que hay otras todavía; sino la expresión *virtutes naturales* sería tan pleonástica como la fórmula *homo rationalis*. ¿Pero qué son esas *virtutes naturales*? Hay sin duda potencias dadas por la naturaleza misma: la razón, la memoria, la facultad natural de crear, el amor natural; pero estos son simples bienes naturales, *naturale bonum*, que no pueden, como tales, ser virtudes. Pero se puede encarar enseguida el uso que hace el hombre de estas disposiciones nativas, y que son esas *virtutes naturales* de que habla la Glosa: la justicia, la castidad, la humildad y otras virtudes morales, virtudes de las que hablan los filósofos y a veces también los teólogos. Por encima de esas virtudes naturales, inclinándose hacia lo que está conforme con la naturaleza, *ea quae sunt*

(43) Ibid. 1041 A.

(44) Ibid. 1005 A. *Sententiae Petri Pictaviensis*, t. II, ed. PH. S. MOORE, J. N. GARRIN, M. DULANG, Notre Dame, 1950, p. 120.

(45) *Servilis timor bonus est, id est utilis, quia introductorius est ad caritatem, sed non est bonus, id est meritorius*. Ibid. 1081 B; 1087 A.

(46) D. VAN DEN EYNDE O. F. M. *Précisions chronologiques...* loc. cit. 239-241.

naturae consentanea, se sitúan las virtudes que sobrepasan a la naturaleza, *ea quae sunt supra naturam* (47).

¿Ha reconocido Prevostin el carácter de verdadera virtud a esas virtudes naturales, es decir, a las virtudes que no están informadas por la caridad? Se puede dudar de ello; porque hablando de la virtud de la fe, no le reconoce el título de *fides virtus* si no es meritoria, a saber, informada por la caridad (48). Se debe reconocer sin embargo el esfuerzo de nuestro teólogo por separar la *virtus natural* de las simples disposiciones dadas por la naturaleza misma.

PEDRO DE CAPUA se pregunta sobre el sentido de la fórmula: *caridad, forma de las virtudes*. Si por ella se entiende, contesta, que la caridad es la causa que hace que tal virtud produzca su acto específico, la fórmula es falsa; porque cada virtud tiene sus propiedades, su naturaleza propia según la cual se denominan sus actos; pero si se quiere decir que tal acto, el acto de creer, por ejemplo, procede principalmente de la virtud de la fe, pero que la caridad confiere a este acto su forma de bondad, *formam bonitatis*, la fórmula es verdadera (49).

Se habrá observado esta última expresión: *forma bonitatis*: ¿conferiría pues la caridad no solamente el valor de mérito sino también la bondad moral a los actos humanos? Será necesario no equivocarse acerca del pensamiento mismo del teólogo: el contexto dice con bastante claridad que se trata de mérito. Pero esta imprecisión de lenguaje prueba que, en Pedro de Capua, la distinción no era todavía clara entre esas dos notas del acto dirigido por la caridad: su mérito sobrenatural y su bondad moral.

ESTEBAN LANGTON trata una cuestión nueva: se sabe que, según Pedro Abelardo, la intención sola determina la bondad y la malicia moral

(47) Dicit (Glossa): docens virtutes naturales; ex hoc datur intelligi quod alique sunt uirtutes que non sunt naturales. Si enim omnis uirtus est naturalis, non potest esse uirtus quin sit naturalis; ita coniunctio illorum "uirtus naturalis" est superflua, sicut et ista: "homo rationalis". In Glossa distinctionem facit dicens: "docens" naturales iustitias, castitatem et humilitatem et similia quas homo naturaliter habet, "praedicans" euangelium regni... que ad fidem pertinent ...Unde dat intelligere quod alia docuit Dominus, alia predicauit: docuit naturales iustitias, id est ea que sunt nature consentanea, predicauit euangelium, id est ea que sunt supra naturam. *Bruges Ville 239, f. 52rb-52va.*

(48) De fide informi est non tantum ut sit [motus fidei], sed etiam ut sit de eo de quo debet esse absque errore, sed non ut sit meritorius; quod facit fides uirtus. *Ibid, 52va.* Ei texto integral ha sido editado en *Psychologie et Morale aux XIIe. et XIIIe. siècles*, t. III, 1949, p. 123-124.

(49) Hoc penitus falsa: nullum opus est meritorium uite nisi sit opus caritatis: non idem est esse opus caritatis, et esse informatum caritate. Nam esse opus caritatis est principaliter surgere ex caritate, libero arbitrio cooperante, ut diligere; et credere fidei. Opus autem informari caritate non est aliud quam surgere ex aliqua uirtute principaliter, ita etiam ut caritas adsit et det ei formam bonitatis... Quilibet uirtus suas habet proprietates secundum quas denominat aliqua opera, et caritas dicitur esse mater omnium uirtutum et format eas vel opera earum. *Vat. lat. 4304 f. 35vb-36ra.*

de los actos humanos. Pedro Lombardo había reaccionado contra esta teoría demasiado subjetivista, sosteniendo que actos objetivamente malos no pueden nunca devenir buenos no obstante la excelencia de la intención. Esteban Langton lleva aún más lejos la oposición a Pedro Abelardo, denegando, por así decir, toda influencia a la intención; porque ya se trate del bien o del mal, la moralidad se funda únicamente en el elemento objetivo; en efecto, la malicia moral y el demérito derivan únicamente del objeto y de las circunstancias objetivas; y la bondad moral y el mérito derivan únicamente de la caridad, la cual, siendo un don de Dios, es a su modo un factor puramente objetivo. Y de hecho, explica Esteban Langton, para realizar actos malos, no hay necesidad de ser vicioso: los vicios no son la fuente de los actos malos, sino que son su efecto: el acto malo saca su malicia de sí mismo, de su objeto abstracto y concreto. Por el contrario, para realizar actos buenos, es necesario ser virtuoso, es decir, poseer ese elemento objetivo que se llama la caridad ⁽⁵⁰⁾.

GODOFREDO DE POITIERS, en su Suma teológica (1213-1215), y un poco antes en sus Cuestiones disputadas ⁽⁵¹⁾, retoma la idea de su maestro, Esteban Langton: la bondad y el mérito de nuestras acciones dependen, no del objeto ni de las circunstancias del objeto, sino de la caridad ⁽⁵²⁾.

Godofredo acusa sin embargo un progreso sobre su maestro en la clasificación que propone de las virtudes. Fundamentalmente el hombre posee una aptitud natural para el bien, colocada en su libre arbitrio. Esta aptitud se expande en *virtutes naturales* o "habitus" que residen en las potencias naturales, habitus que posee Adán antes de recibir los dones gratuitos. Vienen luego las *virtutes políticas* o informes que se adquieren por la repetición de los mismos actos. En el rango superior, aparecen las *virtutes teológicas*, "ha-

(50) Circumstantia aggravat peccatum, sed non auget bonum meritum hac ratione quia quantitas boni meriti consideratur penes uirtutem ex qua surgit; nam quia homo est bonus, bonum facit, et non e conuerso; et quia facit malum, est malus, et non e conuerso. Et ita cum bonum meritum ex uirtute procedat, non penes circumstantias, sed penes uirtutem ex qua surgit consideratur quantitas meriti; e conuerso, cum uitium proueniat ex mala actione, et non e conuerso, secundum circumstantias et diuersitates actionum sunt uitia diuersa uel maiora uel minora. Paris Nat. lat. 16385 f. 39ra. Vat. lat. 4297 f. 34rb. Chartres 430 f. 41rb. — Quantitas peccati surgit ex genere et circumstantiis; quantitas meriti ex radice caritatis. Paris Nat. lat. 16385 f. 62va. Vat. lat. 4297 f. 52rb. — Quantitas reatus attenditur ex opere et circumstantiis loci et temporis et rerum aliarum... sed fundamentum uel quantitas caritatis non attenditur respectu alicuius operis, sed ex sola Dei gratia. Paris Nat. lat. 14556 f. 233va.

(51) O. LOTTIN O. S. B. Quatre "Quaestiones" de Godefroid de Poitiers, en Rech. Théol. anc. méd. 18 (1951) p. 147-151.

(52) Cum bonum surgat ex caritate et non ex circumstantiis, secundum quantitatem caritatis quantitas meriti attenditur; sed demeritum surgit ex genere et circumstantiis. Paris Nat. lat. 15747 f. 37vb. — Quantitas malorum surgit ex genere et circumstantiis. Ibid. f. 48vb.

bitus" infusos provenientes de la sola gracia de Dios ⁽⁵³⁾. Y, al decir de Godofredo de Poitiers, ninguna virtud puede ser *teológica* o, si se quiere, *sobrenaturalizada*, sin haber sido previamente *política*. Es así como, a su parecer, el amor natural dictado por el instinto no puede nunca devenir virtud sobrenatural, porque no puede ser virtud *política*. En efecto, este amor natural deprime el alma, lejos de elevarla hacia Dios. Luego —y esto debe advertirse— toda virtud, aún natural, constituye a Dios en fin último ⁽⁵⁴⁾.

Esta concepción de la virtud política que asigna a Dios como su fin último, retomada de Esteban Langton ⁽⁵⁵⁾ y eco lejano de los puntos de vista de los discípulos de Abelardo y de Alano de Lila, muestra a su modo la confusión que reinaba todavía en el espíritu de Godofredo de Poitiers entre la bondad moral propia de las virtudes políticas y la dignidad de las virtudes teológicas que merecen a Dios como recompensa. Se vuelve a hallar por otra parte, esta confusión en otros textos en que la caridad es presentada como la fuente del mérito sobrenatural ⁽⁵⁶⁾ y de la bondad moral ⁽⁵⁷⁾.

No obstante ello, Godofredo de Poitiers señala un progreso en la evolución de nuestro problema; porque vemos iniciarse en él una cierta distinción entre las virtudes políticas y las virtudes infusas, distinción que sus sucesores tratarán de definir mejor. Se intentará determinar en qué medida esos predecesores inmediatos de Santo Tomás de Aquino han reconocido un carácter de auténtica virtud moral a esas virtudes adquiridas.

(53) Est habitus innatus, et est habitus acquisitus, et habitus infusus. Habitus uero innatus sic describitur: habitus est naturalis iustitia uel prudentia que fuerunt in Adam ante peccatum, quibus poterat stare, etsi non proficere. Habitus acquisitus sunt uirtutes politice que habentur ex frequenti bene agere. Habitus infusus est uirtus theologica, que datur ex sola gratia Dei. Preter has habilitates est quedam naturalis habilitas qua liberum arbitrium est dispositum ad bonum agendum; hanc habilitatem augmentant bona opera et corrumpunt mala. *Ibid.* f. 46ra. Item, f. 44ra.-44rb.

(54) Nichil potest fieri uirtus theologica nisi fuerit politica, sublata forma que facit theologiam uirtutem. Cum ergo naturalis affectio nullo modo possit esse uirtus politica, cum sit ex defectu nature — quod patet ex hoc quod non subleuat mentem, quod tamen proprium est uirtutum etiam politicarum; iustitia enim politica non deprimit mentem — nec potest fieri uirtus theologica, propterea naturalis affectio naturaliter attendit carnem et mentem ad magis intendendum inclinatur. Cum ergo uirtus naturalis se ad Deum dirigat et illum supremum finem constituat, patet quod nec naturalis potentia nec naturalis affectio potest fieri uirtus, cum alium finem principaliter attendat. *Ibid.* f. 44va.

(55) Quatuor uirtutes, fortitudo etc., finem constituunt Deum etiam ante informationem; similiter pietas naturalis... Dilectio uero naturalis finem statuit carnem; diligit enim filium quia caro sua est. *Paris Nat. lat.* 16385 f. 49va.

(56) Dicitur caritas informare fidem et alias uirtutes, quia nullus motus alicuius uirtutis est meritorius nisi cum ipso simul sint motus caritatis, uel continuo ante precedat uel sequatur continuo. *Paris Nat. lat.* 15747 f. 44vb.

(57) Virtutes genite sunt ex infusione, et quod bone sunt hoc est ex infusione caritatis. *Avranches* 121 f. 120 va. — Las dos nociones son todavía presentadas como idénticas en el texto siguiente: "secundum theologos opus dicitur bonum quia fructuosum est; et dicitur fructuosum duobus modis, quia et est meritorium premii et est meritorium dimissionis pene". *Paris Nat. lat.* 15747 f. 88ra.-88rb.

III

Con GUILLERMO DE AUXERRE el tratado de las virtudes comienza a organizarse sistemáticamente. Sobre nuestro problema, sin embargo, se hallan pocas nociones nuevas. Guillermo adopta y explica la definición de Pedro Lombardo: *qua recte vivitur*, a saber: la virtud nos hace tender hacia Dios de quien hemos salido: *recte vivere est a summo bono ad summum bonum tendere*; porque toda buena acción debe comenzar por Dios y terminar en él; *omnis actio debet incipere a Deo et terminari in Deum* lo que coloca a la virtud en el plano sobrenatural. Las últimas palabras de la definición, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, designan claramente las virtudes teológicas, es decir sobrenaturales, aquellas que sólo por Dios son dadas, y que se distinguen de las virtudes políticas, que son adquiridas por la repetición de los mismos actos, *politicae virtutes generantur ex frequenti bene agere, theologicae autem fiunt a solo Deo* ⁽⁵⁸⁾.

¿Ha reconocido Guillermo la dignidad de virtud a esas virtudes políticas? Esas virtudes, responde, son de dos especies: unas son adquiridas por la repetición de los mismos actos, *consuetudinariae*, son aquellas de las que habla Aristóteles; las otras son infusas, o sea las cuatro virtudes cardinales, que tienen como fuente las tres virtudes teológicas. Luego, sólo las virtudes políticas de esta segunda especie son verdaderas virtudes. Así también están conectadas entre sí. La posición de Guillermo, pues, es clara: no hay verdadera virtud sino en el plano sobrenatural ⁽⁵⁹⁾.

Se encuentra además aquí la teoría de Esteban Langton: para ser malo, es suficiente que el objeto del acto, o sus circunstancias, sean malos; al contrario, para ser bueno, el acto debe proceder de un principio sobrenatural ⁽⁶⁰⁾. Ello prueba nuevamente que, para ser bueno, el acto debe emanar de una virtud sobrenatural.

(58) *Summa aurea in quatuor libros Sententiarum a subtilissimo doctore magistro GUILLERMO ALTISSIODORENSI edita, Paris, 1500, f. 128 vb.*

(59) *Virtutes politice dupliciter sumuntur. Quandoque enim dicuntur uirtutes politice uirtutes consuetudinariae, de quibus agit Aristoteles in Ethicis, que et in peccato mortali possunt haberi. Quandoque dicuntur uirtutes politice prudentia, iustitia, timor [léase: temperantia], fortitudo, eo quod regunt uitam humanam quantum ad opera exteriora, de quibus in libro Sapientie. Ille habent principium intrinsecum, fidem, spem, caritatem. Si ergo hoc secundo modo sumuntur uirtutes politice, dicimus, sicut dictum est de theologis, quod qui habet unam habet omnes, quoniam tales non fiunt ex frequenti bene agere, sed confirmantur... Si autem primo modo dicuntur uirtutes politice, dicimus quod non quicumque habet unam habet omnes; quoniam secundum hoc uirtutes politice non excedunt fines nature, nisi in confirmatione... Secundum primam sumptionem non sunt uirtutes politice uirtutes. Ibid. f. 205r. En lo que concierne a Guillermo de Auxerre, se puede leer *Psychologie et Morale aux XII y XIII siècles*, T. III, pág. 142-146, 209-210, 219-220, 345-351.*

(60) *Meritum attenditur penes radicem tantum, non secundum intentionem; demeritum autem et secundum intentionem et secundum circumstantiam. Ibid. f. 100r.*

Con FELIPE el canciller, sobre todo, se fija el tratado de las virtudes. En él se encuentra primero la explicación de las numerosas definiciones que habían sido dadas de la virtud; además un estudio sobre la distinción que separa las tres virtudes teologales y las cuatro virtudes cardinales. En estas exposiciones se podrán recoger algunos textos relativos a nuestro tema.

La definición *habitus mentis bene compositae* no se aplica solamente a las virtudes *gratuitas* que la escuela abelardo-porretana llamaba *católicas* o *teológicas*, sino que comprende también las virtudes adquiridas por el ejercicio, *consuetudinales*; y puesto que esta definición es más amplia que la definición agustiniana *quam Deus in nobis sine nobis operatur*; ésta en efecto se aplica únicamente al *bien gratuito*, aquélla por el contrario se extiende a la vez a ese *bien gratuito*, y al bien moral, a saber, el de las virtudes adquiridas ⁽⁶¹⁾.

Estas dos especies de virtud difieren por su motivo: el hecho de dar la limosna procede de la virtud *política* si se ve en el prójimo un conciudadano; de la virtud "divina" o "gratuita" si se considera en él la imagen de Dios, el hijo de Dios por la creación y destinado a la misma beatitud eterna ⁽⁶²⁾. Estas dos clases de virtud se diferencian también por su objeto; porque las virtudes teologales o divinas tienen a Dios por objeto, y las virtudes cardinales, que por otra parte son infusas como las virtudes teologales, tienen por objeto lo que conduce a Dios ⁽⁶³⁾.

En cuanto a la virtud adquirida, agrega Felipe, realiza sólo imperfectamente la noción de virtud. El concepto de virtud, en efecto, es analógico, atribuyéndose *secundum prius* a la virtud gratuita, y *secundum posterius* a la virtud adquirida. Es así como la definición de la virtud *dispositio perfecti ad optimum* sólo se aplica perfectamente a la virtud gratuita ⁽⁶⁴⁾. Las virtudes adquiridas no bastan para llevarnos a ese *optimum* que es nuestra sal-

(61) Hec autem (diffinitio): uirtus est habitus mentis bene compositae potest intelligi et de consuetudinali et de gratuita, et ita hec maioris ambitus (quam ista: quam Deus in nobis sine nobis operatur)... accipitur ibi pro gratuito tantum; in hac autem et pro bono gratuito et pro bono morali accipit potest. Paris Nat. lat. 16387 f. 119rb. Bruxelles Bibl. roy. 1801-03 (1551) f. 141va.

(62) Naturale est ut subuenias proximo indigenti. Preterea, ratio dictat quia et tibi potest idem accidere, uel quia preceptum est, uel quia assimilatio est in natura. Virtus uero politica, quia conciuis est, diuina uero quia est Dei imago aut filius per creationem et quia ad beatitudinem communem creatus est. Paris Nat. lat. 16387 f. 120va. Bruxelles Bibl. roy. 1801-03 (1551) f. 141vb.

(63) Queritur utrum predicte uirtutes cardinales dici debeant diuine; quod uidetur, cum sint infuse, ad differentiam politicarum, secundum theologum. Ad hoc respondeo quod non; quia denominatio in hiis non fit respectu principii a quo, sed respectu termini ad quem; ideo, cum iste sint circa ea que sunt ad finem, et non in finem scilicet Deum, non debent dici diuine. Bruxelles Bibl. roy. 1801-03 (1551) f. 167vb.

(64) Potest accipi optimum pro fine; et secundum hoc conuenienter accipitur de consuetudinali et gratuita secundum prius et posterius: principaliter enim gratuite quia ipsa simpliciter disponit ad optimum. Paris Nat. lat. 16387 f. 120vb. Bruxelles Bibl. roy. 1801-03 f. 142rb.

vación; las virtudes gratuitas solamente conducen a éste, porque son producto de la gracia divina ⁽⁶⁵⁾.

En otra parte Felipe distingue una triple bondad en las acciones humanas: el *bonum in genere*, el *bonum morale*, encarnado en la virtud "política", y el *bonum gratiae*. Quiere decir claramente que la virtud política tiene un verdadero valor "moral", valor inferior al de las virtudes "gratuitas", pero que siendo superior a la bondad "objetiva", integra suficientemente la virtud "política" en el orden moral, con la razón como norma de moralidad ⁽⁶⁶⁾.

Como se ve, Felipe es mucho más acogedor que Guillermo de Auxerre: mientras que éste excluía las virtudes adquiridas del organismo moral, el Canciller las introduce en él a título de virtudes imperfectas.

ODON RIGAUD distingue netamente a su vez las tres virtudes teológicas de las cuatro virtudes cardinales: las primeras tienen por objeto el fin último, y las segundas los medios para llegar a él ⁽⁶⁷⁾. Y de un modo más preciso: las virtudes teológicas tienen a Dios no sólo como fin, sino también como objeto; las virtudes cardinales no tienen a Dios como objeto, pero lo tienen como fin. Ello sitúa claramente a las virtudes cardinales en el plano sobrenatural ⁽⁶⁸⁾. Estas virtudes cardinales se hallan infusas como las tres virtudes teológicas. Y precisamente en esto las virtudes cardinales se separan de las virtudes adquiridas por la repetición de los mismos actos, *consuetudinales*. Estas, a los ojos de Odón, no merecen el nombre de virtud. Las virtudes cardinales, escribe, han sido denominadas virtudes "políticas" por los antiguos filósofos, por la palabra "*polis*", que significa gran número porque se las consideraba adquiridas por la repetición de un gran número de actos, y de ahí su nombre de virtudes *consuetudinales*. Pero, agrega Odón, los Padres y los teólogos no están de acuerdo en ello con los antiguos filósofos.

(65) Ad id quod obicitur quod sufficiant uirtutes (ad vitam eternam) dicendum est quod hoc non est uerum, nisi in ipsis uirtutibus intelligatur gratia; unde si acciperentur uirtutes morales (es decir consuetudinales), falsum esset; sed quia in uirtutibus gratuitis (es decir, theologicis et cardinalis) gratia intelligatur per quam sufficientes sunt ad dignitatem uite eterne, ideo hoc dicitur. Paris Nat. lat. 16387 f. 123ra.; Bruxelles Bibl. roy. 1801-03 f. 143rb.

(66) Triplex est gradus bonitatis in actionibus: primus est boni in genere, secundus boni moralis, tertius boni gratie... et hec secundum ordinem se habent. Et similiter principia horum. Erit ergo natura conuenienter principium actionis bone in genere, et dico naturam liberum arbitrium; ratio autem recta principium boni moralis; gratia autem boni gratuiti, aut si immiscet se aliqua gratia in bono morali, hoc erit propter difficultatem operabilium. Paris Nat. lat. 16387 f. 78ra. Bruges Ville 236 f. 68ra.

(67) Quaedam (uirtutes) sunt in finem, sicut theologicæ, quedam in ea que sunt ad finem sicut cardinales. In Sent. Bruges Ville 208 f. 292vb.

(68) Fides, spes, caritas theologicæ dicuntur quia immediate ordinant in Deum et ipsum habent pro obiecto et pro fine. Et ideo, cum cardinales non immediate ordinant in ipsum nec habeant ipsum pro obiecto, licet habeant ipsum pro fine, non dicuntur theologicæ. Ibid. f. 460rb.

sofos, porque no reconocen como virtudes los hábitos infusos ⁽⁶⁹⁾. Como se ve, Odón, teólogo, se niega a integrar las virtudes adquiridas en el organismo de las virtudes.

Precisamente en el mismo sentido escribe respecto de un texto de San Agustín: el santo doctor habla de esos hábitos de orden inferior que son las virtudes adquiridas, y no de esas virtudes acompañadas por la caridad, que tienden al objeto que debe perseguir toda virtud ⁽⁷⁰⁾. Ello indica claramente que las virtudes adquiridas no son verdaderas virtudes, puesto que no tienden al fin que se impone a toda virtud. Odón Rigaud vuelve a la posición estrictamente teológica y agustiniana de Guillermo de Auxerre.

En su *Summa de bono*, San ALBERTO EL GRANDE no proporciona casi ninguna indicación. A propósito de la circunstancia *cur*, es decir, la intención, discierne dos especies de intención: una es irreflexiva, *stulta*, cuando la razón propone un fin sin considerar el valor del fin o el valor del acto que conduce a él: la otra es la que dirige la fe, que enseña, por ejemplo, que la fornicación es falta grave ⁽⁷¹⁾. Alberto no menciona una tercera intención posible, que es dirigida por la sana razón natural, que es la norma de la virtud moral propiamente dicha. Parece, pues, que para el santo doctor la consideración del fin sobrenatural es requerida para la moralidad del acto.

En su *Comentario de las Sentencias*, San Alberto, como Odón Rigaud, afirma que las tres virtudes teologales tienen a la vez a Dios como fin y como objeto; mientras que las virtudes cardinales tienen sin duda por objeto otra cosa que Dios, pero tienen a Dios como fin, igual que las virtudes teologales. Esto nos coloca otra vez en el plano sobrenatural ⁽⁷²⁾.

La intención es la que confiere al acto humano su moralidad, escribe en ese mismo *Comentario*, en el mismo sentido en que lo había dicho Pedro Lombardo; y para que el acto sea moralmente bueno, es necesario que la moralidad sea dirigida por la fe ⁽⁷³⁾.

(69) Virtutes predictae (cardinales) vocantur politice a philosophis a polis quod est pluralitas, quia credebant eas relinqui ex pluralitate actuum siue ex frequenter bene operari, quia de causa vocabant etiam eas consuetudinales a consuetudine bene operandi. Sed in hiis non concordant sancti et theologi philosophis, quia non dicunt ex actibus relinqui habitus uirtutum sicut dicebant philosophi, immo dicunt habitus uirtutum esse ex infusione et ex eis elici actus. *Ibid.* f. 460rb.

(70) Augustinus loquitur de habitibus inferioribus sicut sunt uirtutes consuetudinales non autem de uirtutibus ut sunt cum caritate, quia sic sunt in finem debitum. *Ibid.* f. 292va.

(71) Est intentio simplex, et est intentio quam dirigit fides. Simplex est quando ratio praefigit finem operi, non considerando qualitatem operis vel finis vel ordinis unius ad alterum; et haec est intentio stulta. Intentio autem quam dirigit fides innititur fidei. Fides autem docet fornicationem esse mortale peccatum et ita bono fine fieri non posse. ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, t. 28 *De bono*, ed. H. KUHLE, Münster i. W. 1951, p. 42 l. 5-11.

(72) Temperantia terminat actum in passionibus innatis inter nimis et parum, et finem ponit in Deo, quia facit hoc propter Deum. In III *Sent.* d. 26 a. 1, ed. Vivès, t. 28, 1894, p. 491.

(73) In II *Sent.* d. 38 a. 3, ed. L. Vivès, t. 27, 1894, p. 609; d. 41 a. 4, *Ibid.* p. 644.

¿Es necesario entonces concluir de ello que todos los actos de los infieles sean moralmente malos? No, responde San Alberto. Porque el infiel, como el fiel, es dirigido a veces por las luces de la razón natural, y en ese caso puede realizar actos buenos por su naturaleza, *de genere bonorum*. Igualmente el pecador puede hacer el bien, no por cierto en tanto que pecador, sino en tanto que es movido por un sentimiento de compasión natural o por el bien inherente a la virtud "política"; pero manifiestamente este acto no sería meritorio para la vida eterna ⁽⁷⁴⁾. Alberto retoma, como se ve, y con el mismo ejemplo, la solución que Pedro Lombardo había aportado y que Pedro de Poitiers había aceptado.

No obstante esta última concesión debemos confesar que San Alberto no ha integrado francamente la virtud moral natural en el organismo de la vida moral.

Explicando las diversas acepciones de la palabra "virtud", San BONAVENTURA discierne tres. Entendida como *communiter*, la virtud se extiende a la vez a la virtud natural y a la virtud moral. Encarada en su sentido propio, *proprie*, el término designa la virtud moral; pero ésta — nótese bien — es ya la virtud gratuita, ya también la virtud "política". Sin duda, en el sentido completamente propio, *magis proprie*, el término está reservado a la virtud gratuita; pero es de destacar que las virtudes "políticas" están clasificadas entre las virtudes morales ⁽⁷⁵⁾.

En otros aspectos, sin embargo, parece menos acogedor; porque distingue simplemente las virtudes en dos clases. Entendida en el sentido propio, *proprie*, la virtud se entiende únicamente de aquella que nos hace alcanzar nuestro fin sobrenatural, a saber, la virtud gratuita tanto teologal como cardinal; entendida en un sentido más general, *communiter*, la virtud no nos hace alcanzar nuestro fin último, no es sino un "habitus" que confiere a la facultad que informa una cierta rectitud y la ayuda a realizar los actos más difíciles; tales son las virtudes "políticas" que no informa la gracia, *hoc modo accipiendo virtutem, habitus politici informes dicuntur esse virtutes* ⁽⁷⁶⁾.

Y no obstante, un poco más lejos el santo doctor reintegra las virtudes "políticas" al grupo de las virtudes morales cardinales. Las virtudes cardinales, en efecto, se dividen en dos clases: las virtudes políticas y las virtudes infusas. Las primeras nos habilitan para los actos moralmente buenos, las segundas para esos mismos actos en tanto que meritorios. Las primeras tienen su raíz en la naturaleza misma del hombre, se completan por la repeti-

(74) *Omnia opera eorum (infidelium) de necessitate sunt sine gratia gratiam faciente et non meritoria, licet possunt esse de genere bonorum*, *Ibid.* a. 5 in corp. p. 645. - *Homo malus in se bene potest facere bonum, non in quantum malus, sed in quantum motus pietate naturali vel bonitate virtutis politicae*, *Ibid.* ad 1um, p. 645.

(75) S. BONAVENTURAE in II Sent. dist. 27, dubium 3, ed. Quaracchi, 1885, p. 671-672.

(76) In III Sent. dist. 23 a. 2 q. 1 in corp. et ad 3um, ed. Quaracchi, 1887, p. 488-489.

ción de los mismos actos en tanto que éstos proceden de nuestro libre arbitrio; son ayudadas también por la gracia divina que sostiene el esfuerzo humano. Por el contrario, las virtudes cardinales gratuitas proceden únicamente de la gracia de Dios ⁽⁷⁷⁾. Esas dos especies de virtudes cardinales son, por otra parte, profundamente distintas; porque las virtudes políticas no son conexas entre sí, mientras que las virtudes gratuitas están unidas en la caridad ⁽⁷⁸⁾.

¿Quiere decir que San Buenaventura ha sacado todas las conclusiones lógicas de esta actitud con respecto a esas virtudes de los filósofos paganos? Siguiendo a Pedro Lombardo, se pregunta cuál es el fin que debe perseguir la voluntad para ser moralmente buena, *quis sit ille finis ex cuius bonitate voluntas est bona*? La respuesta es la de San Pablo y San Agustín: ese fin no es otro que la caridad ⁽⁷⁹⁾. No hay nada más claro: sólo hay bondad moral en el plano sobrenatural. Por otra parte San Buenaventura asocia constantemente los conceptos de *bonum* y de *meritum* ⁽⁸⁰⁾.

¿Y cómo resolverá el problema clásico de los actos realizados por los infieles? ¿Les reconocerá, siguiendo a San Alberto el Grande, una cierta bondad moral? De ningún modo. Sin duda los infieles no pecan en cada uno de sus actos: cuando el acto no es contrario a la verdadera fe ni a las buenas costumbres, no hay ninguna razón para ver en él un pecado. El axioma de San Próspero significa únicamente que ninguno de los actos de los infieles los libera del pecado en tanto que perdura su infidelidad. Pero entonces, se objetará, si sus actos no son positivamente buenos son moralmente malos. No; responde el Santo Doctor, estos actos son moralmente indiferentes ⁽⁸¹⁾. Así pues, después de haber reconocido que las virtudes "políticas" de los antiguos filósofos son verdaderas virtudes morales, San Buenaventura no ha osado sacar la consecuencia lógica de esta conclusión que hubiera sido reconocer una verdadera bondad moral a los actos que proceden de ella.

En resumen, hasta aquí, no hemos hallado en el siglo XIII ningún teólogo que haya reconocido francamente el carácter de virtud propiamente di-

(77) Virtutes cardinales uno modo dicuntur virtutes quia habilitant ad opera moralia; alio modo dicuntur virtutes non solum quia habilitant ad huiusmodi opera, sed etiam quia elevat ad opera meritoria. Secundum autem quod virtutes cardinales dicuntur virtutes quia potentiam elevat [ad opera meritoria] sic non habent ortum ab assuefactione, sed a divino munere; non a natura, sed a gratia... Alio modo est loqui de cardinalibus virtutibus secundum quod habilitant ad opera moralia: et sic huiusmodi virtutes cardinales sunt virtutes politicae, et radicaliter sunt a natura, sed complete sunt vel ab operum frequentia et perseverantia, vel a gratiae influentia et praesidentia, vel ab utraque causa. *Ibid.* dist. 33 a. 1 q. 5, loc. cit. p. 722-723.

(78) *Ibid.* dist. 36 a. 1 q. 1 et 3.

(79) *Ibid.* dist. 38 a. 1 q. 2, loc. cit. p. 883-884.

(80) *Ibid.* q. 3, loc. cit. p. 885 concl. 2; dist. 40 a. 2 q. 1, loc. cit. p. 926-927.

(81) *Ibid.* dist. 41, dubium 2, loc. cit. p. 955-956.



cha a las virtudes "políticas", y que haya a la vez reivindicado una auténtica bondad moral para los actos que ellas producen.

IV

SANTO TOMAS DE AQUINO expresa por primera vez su pensamiento precisamente a propósito de este problema de la indiferencia de los actos que San Buenaventura había sido el primero en relacionar con nuestro problema. ¿Hay en verdad, se pregunta Santo Tomás, actos deliberados que, *in concreto*, sean moralmente indiferentes? Mientras que sus predecesores inmediatos, San Alberto el Grande, Odón Rigaud y San Buenaventura, lo habían pretendido ⁽⁸²⁾, Santo Tomás es el primero en sostener que, aún desde el simple punto de vista filosófico, todo acto deliberado es, o bien moralmente bueno, o bien moralmente malo. Es que, efectivamente, no hay acto deliberado que no surja de una virtud "política", aunque sea simplemente de esa virtud general de temperancia que nos enseña a usar moderadamente, *secundum rationem*, de los bienes del cuerpo y de los bienes que se relacionan con él. La virtud "política" es pues una virtud moralmente auténtica, puesto que produce actos moralmente buenos. Ello no significa que todo acto moralmente bueno sea sobrenaturalmente meritorio, porque el mérito sobrenatural requiere la presencia de la gracia divina.

Actus virtutis politicae non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius. Non est autem (léase: enim) accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit vel etiam rectitudini adversum; quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis...; finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam, vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores quae ad utrumque ordinatur. Et hoc quidem bonum, nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet, quia virtus civilis, dirigit in omnibus quae sunt corporis et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus ⁽⁸³⁾.

Este texto es decisivo: Santo Tomás reconoce un verdadero valor moral a la virtud "política" o "civil"; esta virtud produce de sí actos que son moralmente buenos; pero de esta bondad moral es necesario distinguir el mérito sobrenatural. Si un acto no es, pues, sobrenaturalmente meritorio, no debe deducirse de ello que no es moralmente bueno; al contrario, puesto que

(82) Hemos estudiado *ex professo* el problema de la indiferencia de los actos humanos en Santo Tomás y sus predecesores en *Psychologie et Morale aux XIIe. et XIIIe. siècles*, t. II, 1948, p. 469-489.

(83) In II Sent., dist. 40 q. 1, a. 5.

todo acto deliberado contraría o se conforma con una virtud "política", todo acto deliberado es moralmente bueno o moralmente malo ⁽⁸⁴⁾.

Provisto de este principio, Santo Tomás podrá dar una respuesta firme a todos los problemas planteados antes de él.

Y en primer lugar, al problema planteado por Pedro Lombardo: ¿no es la fe la que debe dirigir la voluntad hacia el fin que le conviene? Hay dos especies de fines, responde el santo doctor: uno, que es el fin propio e inmediato del acto que se quiere realizar; el otro, que es común a todos los actos a que es su fin último. Y éste es doble: uno que sobrepasa la capacidad de la naturaleza, tal como la beatitud celeste: aquí es la fe la que debe dirigir la intención hacia el fin último, el *bonum divinum*, y hacia los fines propios e inmediatos de cada uno de los actos que conducen a él; el otro fin último es aquel que es proporcionado a la capacidad de la naturaleza. Y es aquí la razón humana la que debe dirigir la intención hacia el fin; esta razón está revestida por el "habitus" adquirido de la prudencia, si se encara la contemplación como el fin de la vida, o revestida por el "habitus" adquirido de la prudencia si se considera la actividad o el ejercicio de las virtudes morales como la fuente de la felicidad terrestre. En resumen, si la fe debe dirigir la actividad sobrenatural, es la razón humana la que dirige la actividad moral de orden natural ⁽⁸⁵⁾.

La posición de Santo Tomás es igualmente firme en lo que concierne a los actos realizados por los infieles. Existe, escribe, una gradación entre las diversas especies de bondad. En la base, existe una bondad ontológica, común a todo ser en tanto que ser. Sobre ella se sitúa la bondad moral, la cual comienza por una bondad inherente al objeto, *bonum ex genere*, se perfecciona por la bondad del fin y de las circunstancias y se acaba en la adquisición de la virtud moral. Por encima de esta bondad moral se erige una última perfección, el mérito sobrenatural. Luego, un acto puede no alcanzar esta última perfección, sin estar por ello desprovisto de la bondad moral, que le es lógicamente anterior. Desde entonces, los actos del infiel no pueden ser meritorios, puesto que el infiel carece de la fe que debe dirigir al hombre hacia su fin sobrenatural; pero si estos actos son dirigidos por la razón prudencial hacia el fin que le conviene, estos actos son moralmente buenos y agradan a Dios, *Deo placent*, no siendo al mismo tiempo susceptibles de la recompensa eterna ⁽⁸⁶⁾.

La misma firmeza de pensamiento cuando se trata de definir la virtud

(84) *Nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum; et ulterius non potest esse actus a deliberata voluntate procedens in habente gratiam qui non sit meritorius; sed tamen in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus qui nec meritorius nec demeritorius est, tamen est bonus vel malus. Ibid.*

(85) *In II Sent.*, dist. 41, q. 1 a. 1.

(86) *Ibid.* a. 2, in corp., ad 3um, ad 5um. Item, dist. 36 q. 1 a. 5.

en general. Santo Tomás no se toma el trabajo, como se había hecho antes de él, de alinear las definiciones, para explicarlas una después de otra. La virtud es una especie de "habitus", es decir, una disposición que afecta a las facultades susceptibles de orientaciones diversas con vistas a facilitar la que les conviene; la virtud es el "habitus" que facilita el ejercicio de las acciones moralmente buenas. Y esto es todo lo que significa la definición de Aristóteles: "dispositio perfecti ad optimum": este *optimum* no es el soberano Bien, como muchos lo habían pretendido; no es otro que la acción buena, puesto que esta acción es la que confiere a la facultad su última perfección. Definición que se aplica tanto a la virtud "política" como a la virtud teológica, siendo cada una de ellas una auténtica virtud en su género ⁽⁸⁷⁾.

Todos los textos de Santo Tomás citados hasta aquí son tomados de su primera gran obra, el *Comentario de las Sentencias*. Se podría proseguir la encuesta a través de sus escritos ulteriores, *Cuestiones disputadas* y *Summa Teológica*. El trabajo no haría sino confirmar las primeras comprobaciones. Es, pues, inútil para nuestro propósito: queríamos subrayar el lugar de primer plano que ocupa Santo Tomás en la historia del humanismo cristiano medieval; este lugar acaba de ser definido con toda la evidencia deseable.

DOM ODON LOTTIN, O. S. B.
Abadía de Mont César, Lovaina,

Versión del francés por

SECUNDINO GARCIA.

De la Universidad Nacional de la ciudad
Eva Perón.

(87) In III Sent, dist. 23 q. 1 a. 1, a. 3 sol. 1.

CONCEPTO EGOLOGICO Y CONCEPTO TRADICIONAL DE LA NORMA JURIDICA

1.—La obra de Enrique Aftalión, "Crítica del saber de los juristas" (1), aparecida el año pasado, pone nuevamente en discusión los temas capitales de la escuela egológica del derecho. Aprovechando la diáfana exposición del autor, y sin pretender examinar los supuestos de la teoría construída por Carlos Cossio, perseguimos en este comentario perfilar algunos de los rasgos más salientes con que tal doctrina caracteriza la norma jurídica, para luego confrontarlos con el punto de vista de la jusfilosofía tradicional.

Dos aspectos en la tesis egológica interesa puntualizar. En primer lugar, la reducción lógica de la norma. Siguiendo las huellas de Hans Kelsen y según una interpretación propia cuya fidelidad no toca aquí discutir, la egología considera la norma como simple forma lógica, sin atribuirle ni reconocerle consistencia ontológica alguna que sostenga o mantenga esa pura expresión conceptual. La distinción entre un modo de concebir y un modo de ser real de la norma es radicalmente suprimido y por consiguiente aquélla se constituye en un juicio lógico de carácter disyuntivo y cuya cópula es un "debe ser". En segundo lugar, siendo que la norma es un esquema conceptual, ha de separarse rigurosamente del derecho que es algo real, vivo y patente en la experiencia jurídica. Esta discriminación se opera verificando la relación que media entre estas dos instancias (instancia lógica: norma, e instancia ontológica: derecho), que no es otra que la dada entre concepto que mienta y objeto mentado, que se corresponden en la teoría jurídica con la norma y la conducta en interferencia intersubjetiva.

2. — Estamos ciertos que no obstante la novedad de sus fórmulas, la egología expresa las últimas consecuencias del enemigo a quien con mayor energía combate: el racionalismo jurídico; en cuyo desarrollo, hasta las más extremas posibilidades dentro del planteo moderno del derecho, encuentra

(1) ENRIQUE AFTALION, *Crítica del saber de los juristas*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, 1951.

la escuela de Cossio su profundo y auténtico sentido. Este trabajo de desenvolvimiento de la teoría jurídica moderna es, sin duda, mérito que no hay que retacearle, como se lo retacean quienes pretenden detener el movimiento dialéctico de la jusfilosofía actual en un momento que la egología supera. Pero quienes desde la perspectiva del pensamiento tradicional enjuiciamos la totalidad del modernismo jusfilosófico, sabemos ver en el enclavamiento histórico de la tesis egológica, y no obstante sus aciertos parciales, la reiteración de los errores de siempre ⁽²⁾.

Veamos demostrar, en primer lugar, esta ubicación de la escuela egológica como sucesora y superadora del racionalismo.

Por una serie de motivos que no es el caso explicar aquí, el racionalismo —expresión típica del modernismo jurídico— se resuelve radicalmente en las notas de voluntarismo y formalismo. Si bien en la primera época (jusnaturalismo racionalista) tales características se emboscan tras la máscara del derecho natural construido en los siglos XVII y XVIII, muy luego Kant, en el plano más elevado de la especulación, y las versiones del derecho que le siguen hasta nuestros días, manifiestan con mayor o menor vigor esa radicación de la teoría en lo voluntario y lo formal. La clásica definición que el fundador del criticismo da del derecho como el obrar externo según el cual el arbitrio de cada uno puede coexistir con el arbitrio de los demás según una ley general de libertad, tipifica las más variadas concepciones y les asigna un sentido inequívoco. La norma es un acto de voluntad dirigido a la garantía de la libertad.

Claro está, que como el acto voluntario aspira a la generalidad —la regla individual no aparece— y debe además ser conceptualizado, ser expresado en términos inteligibles, hay en la norma, a más del factor voluntad, un elemento intelectual, racional; pero el peso de estas dos fuerzas dista mucho de ser parejo ya que el acento cae eminentemente sobre aquél. La norma no es más el acto de la razón práctica, el acto de un imperio arraigado en la inteligencia, sino una disposición substancialmente voluntaria solamente volcada en moldes racionales.

Para juzgar este racionalismo jurídico conviene encararlo con uno de los problemas fundamentales de la teoría jurídica. Tal es el que pregunta por la relación que media entre la norma y la conducta debida, es decir, so-

(2) El examen y crítica que siguen se mantienen exclusivamente en la perspectiva esencial, ontológica del derecho, única en que puede y debe situarse la filosofía jurídica. Otra cosa y otras conclusiones podrían seguirse desde una perspectiva empiriológica del derecho. Con esto está dicho que aceptamos la existencia de una ciencia empiriológica del derecho, cuya estructura y relaciones con la filosofía jurídica habrá que establecer cuidadosamente. Es en este nivel científico y no filosófico (uso la terminología actual) donde las notas y categorías jurídicas empíricas o existenciales señaladas no sólo por la egología, sino por toda la faena moderna y contemporánea, pueden hallar cabida y ser correctamente analizadas.

bre qué influencia tiene la regla jurídica en que éste y no otro comportamiento deba ser, aunque de hecho no se realice.

Si no olvidamos que la norma es, por sobre todo, acto de voluntad expresado, no fundado, en la razón y que toda idea de derecho natural ha sido cancelada (no nos importa ahora si con razón o sin ella, si por culpa de una falsificación de tal idea o no), la respuesta no puede ser otra que una explicación del por qué la norma causa, en el terreno de la experiencia, el comportamiento debido, que es muy distinto de por qué la norma causa lo debido de un comportamiento, que era la pregunta correcta. La propia desviación del interrogante está mostrando la incapacidad del racionalismo para contestarla. Por eso es que responde con algo que pertenece al nivel empiriológico de lo jurídico y no a su nivel esencial: el comportamiento debido se cumple por temor a la sanción o por el hábito de respetar las obligaciones o por cualquier otro motivo fundado en la vigencia y no en la validez de la norma. De ahí el irremediable empirismo en que la norma, o por lo menos su fundamentación, su obligatoriedad, concluye.

Ante esta ineptitud del racionalismo comprobada ante un problema vital de la teoría jurídica, no queda otra solución que abandonarlo. Pero hay dos puertas para salir. Una, que al advertir que sus fallas le vienen, más que del racionalismo en sí, del planteo originario, corta radicalmente con esas fuentes y regresa a otra posición substancialmente diferente. Otra que, por sobre las ruinas de la doctrina pero siguiendo los mismos carriles, persigue superarla dando un paso más en su misma línea fundamental. Es ésta la actitud de la egología.

En este propósito ahonda la fisura que ya entre razón — razón idealista, razón lógica— y voluntad acusa la imagen racionalista de la norma y de este modo desplaza el ser real, el ser ontológico antes atribuido a la regla, a la conducta, dejando a aquélla como pura forma lógica. Este atrevido paso viene a proclamar y publicar lo que ya se insinuaba en la versión normativa del racionalismo: la caída total de lo jurídico en la inmanencia. A la pretendida —sólo pretendida ya que no se asentada en fines e instancias inteligibles— trascendencia de la norma racionalista, sucede —con pleno derecho dentro de la dialéctica moderna— la inmanencia de la conducta egológica, donde van a mudarse y transportarse —al mudarse y transportarse allí el derecho— todas las notas sin las cuales lo jurídico se convierte en algo opaco y empobrecido: rectoría, obligatoriedad, etc.

La obligatoriedad del derecho —de la que la obligatoriedad de la norma es una especie— radica en una relación de "posibilidad forzosa" que se da en la conducta y su circunstancia. El derecho es obligatorio del mismo modo que es obligatorio el uso de un idioma: para entenderse. Todo factor extraño a esta obligatoriedad creada por la propia situación exis-

tencial queda excluido y en este extrañamiento se incluye tanto el imperativismo voluntarista con que el racionalismo respaldaba la norma, cuanto toda otra versión que atribuya el carácter obligatorio del derecho a otra instancia que no sea la conducta misma. Parecida cosa ocurre respecto de la condición reguladora del derecho, que se centra también en la conducta donde se constituyen los valores jurídicos fundados en último término en la conducta misma, cuya absoluta e inapelable valiosidad le viene de su peculiar consistencia que a puros golpes de libertad va creándose a sí misma en el tiempo existencial —presente de un pasado y de un futuro— sin otro límite que el “pensamiento de sí mismo”, por donde vuelve a introducirse la norma para integrar el comportamiento pero sin alcanzar por ello otra función que la de simple categoría conceptual.

Claro está que este tránsito del racionalismo a la egología se produce en función de otra transformación que se opera en lo más profundo del saber filosófico moderno: el paso del idealismo al existencialismo, entre los cuales cabría anotar también una correspondencia dialéctica. Pero esto excede los límites de una consideración jusfilosófica y, en todo caso, los de un comentario como el que vamos haciendo.

3. — Veamos ahora, no de emprender una crítica de la teoría egológica de la norma, sino de verificar si el rechazo sin discriminaciones que hace de todo normativismo ontológico ⁽³⁾, de toda imagen de la norma que le asigne a la par de un modo de ser lógico, un modo de ser real, está justificado.

Ya se apuntó más arriba que ante el fracaso del racionalismo jurídico no sólo se abría el camino por el que transita la egología, sino también otro que conduce al planteo tradicional. Valuemos esta última actitud confrontándola con el mismo problema que se sometió al racionalismo.

Ante todo insistimos en que la pregunta correcta es la que interroga sobre cómo la norma puede causar lo debido del comportamiento, o si se quiere, el comportamiento debido pero en tanto debido y no en cuanto efectuado.

Hablar ya de “causa” dentro de la línea de lo jurídico implica, teniendo en cuenta el pensamiento actual, un riesgo cierto, ya que perdido el concepto de la analogía se tiende a asignar a aquella noción, como a muchas otras, un sentido unívoco.

Salvemos la confusión puntualizando que puede hablarse de causa en un plano estrictamente ontológico (las cuatro causas de Aristóteles), y de causa en un plano puramente empírico y en ambos casos el empleo es legí-

(3) Cuando hablamos de “normativismo” no se pretende usar ese rótulo para la teoría jurídica tradicional que más bien merece el de “realismo”. Sólo se quiere acentuar, limitándose a la norma, que no es todo el derecho sino su causa, su consistencia ontológica y no meramente lógica.

timo siempre que no se incurra en una trasposición de niveles. Y como la tarea de la filosofía jurídica consiste, entre otras, en indagar las causas más profundas del derecho fácilmente se colige que aquéllas han de ser las que operan en la línea ontológica y no en la línea fáctica. Y con esto se aclara también que, con decir —como lo dice la egología— que la noción de causa aceptada por la ciencia actual (ciencia positiva) es sólo la de causa eficiente pero mecanizada, no se descalifica las otras causas que se mueven en otra perspectiva y en otro grado que el científico-positivo.

Hecha esta aclaración prosigamos. En la doctrina tradicional la norma no se confunde con el derecho, sino que es causa del mismo: causa eficiente y causa formal extrínseca o ejemplar. Por ahora interesa sólo la primera. Como causa eficiente del comportamiento debido la norma no puede reducirse a un simple pensamiento, ya que éste al existir sólo en la mente carece de la fuerza necesaria para producir un efecto real y vivo tal cual es el derecho, cuya realidad y vida, no se agotan en la nuda conducta (causa material), sino que se expresa en su condición de "debido", de "obligado", manifestado en un modo de ser que, no por sutil, es menos real: la relación. Por consiguiente decir que la norma es causa eficiente del derecho, es lo mismo que decir que la norma consiste en algo real apto para producir una relación también real entre la conducta de un sujeto y otro sujeto, relación que no es otra cosa que la obligatoriedad, lo debido.

Queda así suprimido el error racionalista y la objeción que lo seguía. La vinculación causal entre norma y conducta no es de naturaleza mecánica, como si aquélla empujara, presionara —social o psicológicamente— la realización de ésta. Por el contrario, la norma produce o causa una relación: la obligatoriedad del comportamiento que anuda y liga de un modo peculiar a este último.

Toca ahora establecer qué es este "algo" en que consiste la norma y cómo opera.

Tropezamos aquí con una de las nociones claves de la filosofía práctica tradicional, cuya afinadísima concepción ha de manejarse con cuidado. Es el concepto de "imperio", del que es urgente distinguir toda interpretación que llegue a situarlo dentro de lo que la teoría jurídica llama "imperativismo" y que indica una estructura puramente voluntarista de la norma.

Porque aquí reside precisamente el equilibrio del "imperio" tradicional: la armonización, dentro de la norma, de los ingredientes volitivos e intelectuales ⁽⁴⁾. El "imperio" es algo de la voluntad en cuanto está tendida a un fin y participa así en la producción del acto capaz de lograrlo; pero también es algo de la razón en cuanto ésta ilumina la tendencia, la provee

(4) Ya sagazmente Dilthey apuntó cómo la concepción medieval armonizaba los elementos racionales y volitivos, frente a la reducción racionalista griega y a la reducción voluntarista de los romanos.

de vista y concurre de este modo en el acto especificándolo como adecuado al fin querido por la voluntad. Podría decirse que la inteligencia cabalga en la voluntad, de tal suerte que aquélla no se mueve sino en tanto se mueve ésta, que a su vez tampoco podría actuar —no por falta de energía, sino de dirección— si la razón no la iluminara. Este juego de ambos elementos es algo así como el ciego que camina cargando en sus espaldas y a la vez ayudándose con el cojo.

Como puede apreciarse el papel desempeñado por la razón difiere radicalmente del que se asigna en la versión racionalista. En ésta es sólo expresión, formulación, conceptualización de la norma que en estricto sentido ya está completa en el acto de voluntad. En la tesis tradicional la inteligencia ejerce una función activa (causativa —dice Santo Tomás—) ya que no sólo torna inteligible la norma sino que concurre y de modo fundamental en su propia estructura ontológica.

Y bien. ¿Cómo este acto de "imperio" causa la obligatoriedad del obrar, asigna al comportamiento su calidad de debido? Intimando en tal forma que el sujeto al recibir en su inteligencia la norma se encuentra comprometido por ella a cierta conducta que se le muestra como debida, como obligatoria. Y este compromiso se produce por cuanto el "imperio", que por su racionalidad práctica y no especulativa dice relación u orden, directo o indirecto, al bien o fin común, impulsa al individuo a emitir —teniendo en cuenta sus circunstancias— el juicio prudencial que le señala el acto como debido, como adecuado a aquel fin o bien en cuyo logro está en juego su propia plenitud ética, independientemente de que, en última instancia y de hecho, lo cumpla o no lo cumpla.

JULIO OJEA QUINTANA.

LAS LINEAS FUNDAMENTALES DEL METODO DE LAVELLE (*)

II. — EXAMEN CRITICO

1. — ALGUNAS AFIRMACIONES CENTRALES

Para un ser que sólo descubre el mundo sin inventarlo y se constituye a sí mismo por la perspectiva original que se da de aquél al descubrirlo, no hay, según Lavelle, otro método que el empleado para edificar su filosofía, en la cual el Todo aparece como primero mientras que el ser particular no está en él sino según una dependencia que funda su existencia misma. Luego, la primacía del Todo no es la de una suma; no se puede poner, antecedentemente al análisis, un Todo que contenga en sí lo que descubriremos un día, bajo la forma en que lo descubramos. Nuestro descubrimiento del mundo nos introduce en el Ser sin agregarle nada; el universo se constituye en el interior del yo por el análisis que rompe la unidad del acto puro para dar lugar a la síntesis. El mundo es, pues, un sistema que no cesamos de formar para pensarlo y de destruir para vivir en él.

Estas aserciones fundamentales de la filosofía lavelliana exigen ya una discusión. Reconocemos desde luego la prioridad del Todo lavelliano, primeramente en el sentido de que cada uno de nosotros, con todas nuestras determinaciones y acciones, aparecemos en el interior del Ser; en el otro sentido, también, de que la realidad de Dios trasciende perfectamente toda la realidad del mundo, de manera que ésta se origina y depende totalmente de aquélla. Será necesario, sin embargo, volver más adelante sobre esta prioridad de Dios y ver si la trascendencia divina puede constituir para nosotros un punto de partida o al menos una base de la reflexión filosófica.

Afirmar que el Todo no es una suma, exige alguna precisión. Es cierto que Dios es simplicidad infinita y que la multiplicidad de los seres finitos, como la de nuestras percepciones individuales, no puede inscribirse en él bajo el título de multitud. Es verdad también que en cada aprehensión y en cada opción que ejercemos, adoptamos frente al ser-objeto una perspectiva

(*) Ver SAPIENTIA, N.º. 25, pág. 187.

y una relación de afectividad, que aquél podía sugerirnos pero que no estaban en él antes de su aparición en nosotros. Sin embargo, esta aserción se haría falsa si se le hiciera negar la realidad extramental de seres finitos, sujetos reales y distintos de las notas que les hallo; y sería difícil admitir bajo esta forma absoluta que percibimos en el Todo un mundo que sólo tiene existencia en nosotros y con respecto a nosotros.

Este descubrimiento del mundo, según Lavelle, nos introduce en el ser sin agregarle nada. Haremos algunas observaciones sobre esto. Es verdad que Dios no recibe nada del ser y del crecimiento de las criaturas; porque así como todo procede de él sin empobrecimiento de su parte, así todo va hacia él sin progresión de su riqueza. Pero si descendemos al ser creado, entendido como la suma de las entidades que componen el mundo, es necesario decir que se acrece, por lo menos mediante la actividad espiritual que se halla ejercida en él, aun si fuera necesario admitir que las fuerzas materiales están siempre en equivalencia. El sentido del mundo, en el plano de la fe, es la constitución del número de los elegidos; en el plano de la naturaleza, las almas que la creación multiplica cada día son inmortales; y este mundo está, en conjunto, en progreso material y espiritual respecto del mundo del pasado. Por otra parte, en Lavelle, el ser total ya sea entendido como la suma de todos los seres creados, ya sea que se trate de la noción objetiva en que todo lo que es está contenido en cierto modo, se identifica con el acto puro y con Dios, le es homogéneo. Pero en este momento, para conservar la unidad y la pureza de Dios, es necesario destruir, o al menos tratar de destruir la realidad del mundo, haciendo de esos límites valores presentes sólo en el interior de diversos seres participantes, de manera que para Dios ya no haya mundo. Se comprende entonces que nuestra acción no agrega nada al ser; pero no se explica ya la creación por el lado del Creador, que debe conocer a los seres antes de producirla, ni la distinción y la autonomía del sujeto creado, en el que no basta con afirmar la presencia de la libertad para evitar el panteísmo, ni en fin, el hecho de la materia que la vida atraviesa hallando en ella sus límites.

Según Lavelle, el universo se constituye, en el interior del yo, mediante el análisis que rompe la unidad del acto puro para dar lugar a la síntesis; si prestamos atención a la variedad de las perspectivas posibles en el mundo y a la multiplicidad de los sistemas filosóficos que son su expresión, vemos claramente que hay otros tantos Todos reconstruidos, según la diversidad del punto de partida, del fin perseguido, de las disposiciones afectivas, de las preferencias estéticas. Estas reconstrucciones no carecen de valor ontológico, puesto que ponen en acción una misma actividad y se operan en el interior del mismo Todo, pero son subjetivas y arbitrarias en sus elementos y en su estructura, de modo que su verdad presenta fuertes señales de relativismo. Si debemos reconocer la justeza de esta afirmación en lo

que respecta al sujeto pensante y actuante, tenemos que se debe distinguir un orden en el que no hacemos sino descubrir algo real independiente de sí, como también un orden establecido artificialmente. En un primer caso, la objetividad de las cosas modela nuestro conocimiento y nuestras potencias afectivas; en el otro, lo extramental constituye un soporte y un elemento que podemos muy bien utilizar, pero que es anterior a esta utilización y se impone a ella. Sin duda, Lavelle quiere reconocer leyes propias a lo real, en virtud misma de la lógica interna de las posibilidades en el Acto puro, y que se revelan, antes de todo análisis, con relación a nosotros en el acto de participación. Si consideramos con él los actos característicos de la conciencia, el sentido que otorga a cada uno, la función que les asigna, (inteligir, es discernir; desear, es elegir; amar, es preferir), se comprende cómo, según él, nuestra actividad se hace esencialmente analítica: todo el hacer se expresa en términos de elección. Se comprende, al mismo tiempo, lo que la hace creadora de los elementos que, actualizados en el Todo, aparecen sólo con la conciencia. Sin embargo, es necesario tener cuidado de introducir un subjetivismo absoluto en esta conciencia que llamamos creadora: por parte del sujeto, hay una limitación que lo obliga a discernir entre dos intuiciones, principio y fin, a querer los medios entre el fin preconcebido y su realización, a amar según sus propias disposiciones. Todavía hay, con anterioridad a nuestra comprensión, una multiplicidad de principios en la cosa por conocer, multiplicidad real de medios cuyo valor se funda en el de su ser propio. Así, al mismo tiempo que se reconoce la parte de la conciencia subjetiva en la inteligencia que nos damos del universo y en la dirección interesada que imprime a sus elementos componentes, es necesario respetar la estructura objetiva del mundo y no hacer de ella una síntesis que sólo tiene sentido en nosotros y para nosotros. Por ello, si debemos negar en Dios toda limitación que lo afecte en sí mismo, en su ser o en su acción, es necesario sostener que tanto su conocer como su querer nos alcanzan y alcanzan a todas las cosas de la creación, según las modalidades que nos son propias y que no podrían tener otro autor, ejemplar y fin, que Dios mismo. Ciertamente, no se hallarán en él las condiciones anejas a nuestros actos finitos: nada de discurso racional ni de variaciones voluntarias, ni de deseo o alteración subjetiva en el amor. Pero al mismo tiempo, hay en él un pensamiento y un amor creador del que las cosas menos nobles en apariencia adquieren esa solidez inteligible y esa fuerza de afirmación que estamos obligados a reconocer.

Tales reservas no impiden que la observación de L. Lavelle sobre el relativismo y sobre la marcha de nuestros conocimientos sea extremadamente juiciosa. Su origen está en la imperfección de la inteligencia de las cosas, las alteraciones intrínsecas a nuestro querer y a nuestro amor. Las sinuosidades del conocer, las opciones cambiantes de nuestro desear y las

preferencias de la afectividad obligan a su sujeto a vacilaciones y recomienzos siempre nuevos. Pero tenemos todavía que las cosas contienen en sí mismas una tipicidad intrínseca, un valor y aptitudes que podremos reconocer bien, pero cuya creación es propia de Dios.

El mundo, afirma además L. Lavelle, es un sistema que no cesamos de formar para pensarlo y de destruir para vivir en él. Bajo la dependencia de este enunciado, se presentan cuatro proposiciones para aclararlo y justificarlo a la vez: los sistemas que la filosofía construye son abstractos y lo concreto debe completarlos; la relatividad de un sistema es completa, y no vale, por consiguiente, sino para aquél que lo construye; el sistema no puede traducir el significado espiritual y personal del mundo; por fin, es necesario destruir el sistema del mundo y de las cosas para vivir en él.

Se puede muy bien decir que los sistemas contruídos por toda filosofía son abstractos, si por ello se entiende que los saco del mundo extramental y real del cual me doy una representación interior. Y será necesario sumergirlos nuevamente en esa realidad, es decir, no considerar nunca sus diversos elementos como piezas autónomas de un mecanismo, ni como agotando todo lo real; porque, por una parte, se subordinan a la realidad que integran y justifican, fuera de la cual pierden todo su sentido; y por otra parte, no podemos conocer lo real exhaustivamente y según todas sus líneas, porque nuestra inteligencia no es creadora, ni intuitiva, sino que procede en dependencia de la percepción sensible. Sin embargo, sería falso entender por ello que todo sistema filosófico, o más ampliamente, todo análisis, delinean en el seno del Acto puro figuras que no se hallan independientemente de mi pensamiento, al cual deben aquéllas su evocación, según la forma en que se me aparecen. El mundo que hallo entre Dios y mi pensamiento posee una consistencia sostenida sin cesar por Dios, pero que se me presenta como absoluta e independiente, en su determinación misma, de mi pensamiento. Además, la existencia extramental del mundo, que L. Lavelle parecería rechazar, postula que no sólo hallamos lo concreto en Dios, cuyo ser es de todos modos absoluto, sino también en las criaturas, de absolutez "relativa", que componen el universo; supuesto que se quiera entender por concreto todo sujeto puesto en la existencia extramental, aun si posee su ser gracias a la inteligencia creadora de Dios.

Al mismo tiempo, se advierte desde qué ángulo puede ser verdadera la segunda proposición, a saber, que la relatividad de un sistema es completa. En cuanto a la afirmación siguiente en la que se nos dice que el sistema no podría traducir el significado espiritual y personal del mundo, nos sentiríamos inclinados a reconocer su exactitud si se entendiera que nuestra consideración especulativa no alcanza, como tal, el orden del obrar moral o de la producción artística, puesto que la atención metafísica y la atención estrictamente práctica no pueden coincidir en el hombre, aunque deban

unificarse en él; o también que el conocimiento individual, no obstante hallarse en el hombre, inteligencia y sentidos, sigue siendo difícil e indirecta para la inteligencia sola, porque conocemos abstrayendo lo inteligible de lo extramental "material", y nadie podría recusar el hecho de la universalización de nuestro pensamiento. Por ello, el proceso integrativo, por el cual se incorporan a nuestra vida los diferentes valores captados en el ejercicio del pensamiento, parece desbordar las líneas de la ciencia pura.

Se admitirá por fin, con las reservas hechas más arriba, la justeza de la última afirmación. En efecto, si permanecemos siempre en contacto con la realidad, descubrimos sucesivamente en ella verdades que se agregan unas a otras. "Así debe formarse, sin que se lo haya deseado, un sistema que es el de las cosas en sí mismas y no un cuadro fabricado por mí y en el cual las mutilo para hacerlas entrar" (1). Nuestra imperfección nativa hace que no terminemos nunca de profundizar lo que nos es dado, puesto que su comprensión pertenece sólo a Dios. Todo sistema filosófico debe, así, permanecer siempre abierto y ofrecerse a continuas superaciones.

Sería un error ver en esto una confesión de agnosticismo, tal como sería necesario entenderla si tales proposiciones fueran formuladas por Kierkegaard o Heidegger, en los que la razón se invalida y se tacha de inadecuación desesperada respecto de lo real. L. Lavelle quiere ante todo destacar que el momento al que llegamos en el análisis del ser (este momento que fija, por así decir, todos los puntos parciales a los que nos conducen los caminos múltiples y diversificados, coincide con la síntesis actual o "el sistema", conjunto de verdades adquiridas y de sus interrelaciones), este momento no es nunca final y último. En el transcurso de la contemplación continuada, acontecimientos exteriores aportarán novedades, harán que el punto actual sea siempre superable, y superado si somos fieles a nuestra vocación esencial. Es, en realidad, la condena decisiva de un conservatismo muerto, y también de una filosofía concluida en formas ya adquiridas y detenida en ellas, en lugar de tomarlas como instrumentos y de proseguir, sobrepasándolas, en un plano más vasto y más perfecto.

2. — CONCIENCIA Y REFLEXION.

Las dos nociones de conciencia y reflexión son primordiales en la filosofía de L. Lavelle: la primera expresa lo que soy, en mi yo verdadero y libre; la otra es la que me da acceso a la inteligencia de mí mismo, de la participación y del Acto infinito de que participan todos los seres. Luego, la acepción dada a uno y otro término exige una consideración aparte, por razones que se verán enseguida. No será superfluo remontarse al significado nominal de estos vocablos para comprender sus acepciones principales, antes de encararlas en nuestro autor.

(1) LAVELLE, L., *La Dialectique de l'Eternel Présent; De l'Acte*, Paris, éd. Montaigne (Aubier) 1937, p. 47.

Conciencia, "cum-scientia", se traduce en términos de conocer. Significa esta percepción oblicua a una actividad interior a nosotros, a nuestra persona, mientras se ejerce y se envuelve en torno a un cierto término u objeto. Tengo conciencia de marchar si presto atención al movimiento material de que soy a la vez principio motor y sujeto, tengo conciencia de percibir sensiblemente si al mismo tiempo que veo el color u oigo el sonido, me capto en el ejercicio de estos actos; tengo conciencia de querer si mientras mi voluntad tiende hacia un fin o, más simplemente, adhiere a algún bien, el desarrollo de esta actividad me está presente; cobro conciencia de pensar si en cuanto conozco algún objeto, me percibo conociendo ese objeto.

Ciertamente, esta conciencia puede encontrarse más o menos explícita, más o menos dispersa. Pero se agranda en la medida en que acrece la interioridad, la espiritualidad, la presencia de sí mismo. Se dice de alguien que actúa inconscientemente si no capta el alcance de sus actos, porque, revistiendo, por así decir, las condiciones de la acción material o dejándose arrastrar por ella, es el origen de una actividad cuya trayectoria no sigue y cuyo término no domina; como se dirá, en el sentido opuesto, que alguien actúa conscientemente si sabe atentamente lo que hace.

La conciencia, al mismo tiempo que libra al sujeto el desarrollo de sus actos le da la captación de su propio yo, o por lo menos, de su propia existencia. Tomar conciencia de mi obrar, es también tomar conciencia de que soy, hablando absolutamente, y de que soy el sujeto de ese obrar. Pero la acción por la que se captará la naturaleza de su ser propio, aunque enraizada en la conciencia por una parte, no podría completarse en ella: se hará necesaria una reflexión en el sentido propio.

Es relativamente fácil, aunque sean inseparables una de otra, descubrir en nosotros dos conciencias. Una es sensible, en la que la percepción de la operación en despliegue actual pertenece a una facultad de este orden, ante todo en ese sentido interno que se llama, según Aristóteles, el "sentido común". La otra es intelectual, es decir, un acto de la inteligencia. Sin embargo, una y otra son un conocer, y no un querer o un amar. Y se observará además la posición privilegiada de la inteligencia respecto del sentido: cuando está totalmente dirigida hacia un objeto de contemplación, puede captar su propio ejercicio en desarrollo; este acto de conciencia es la conciencia por excelencia, puesto que es la percepción de un obrar que no sólo es interior en el mismo sujeto, sino también a la misma facultad: nuestra inteligencia entonces se sabe pensante. Si se busca el fundamento de tal aptitud, será necesario verlo en la inmaterialidad propia del orden espiritual.

Hay, pues, conciencia de los actos realizados por el sujeto operante, en el momento en que son realizados, y hay conciencia del sujeto de esos actos. Pero se habla también de una conciencia de los estados de ese sujeto, por ejemplo si cobro conciencia de que estoy bien o que estoy enfermo,

que estoy triste o alegre. También aquí, sin embargo, se observará que esos "estados" recubren una operación, un devenir inmanente del sujeto, aunque todos no estén bajo el "control" voluntario y deriven de lo biológico en nosotros. Para atenerse al sentido propio de la palabra "estado", es decir, una manera de ser consecutiva a alguna actividad material o espiritual, relacionada con ella como término a aquello que le da nacimiento, se podrá también dar el nombre de conciencia a la captación de esos estados, según el uso corriente; pero a nadie se oculta, sin embargo, que se habrá operado un desliz en la significación primitiva. La conciencia se describirá entonces como un conocimiento intuitivo e interior del sujeto, de sus operaciones o de sus estados.

En este punto la conciencia equivale a una posesión de sí por sí, o mejor, puesto que posesión dice orden a la voluntad, a una presencia viva de sí ante sí. Pero puede ser también una presencia de los otros ante ella, según que el conocimiento los introduzca en nosotros bajo el modo en que existen con relación a nosotros; según que nuestra voluntad o nuestro amor se incline hacia ellos, a causa de la modulación interior o de la conformación afectiva que nace entonces en nosotros; según, por fin, que actúen sobre nosotros realmente, la presencia representativa se reviste entonces de una presencia física.

La conciencia así entendida se constituye en el fondo del alma intelectual, de la persona psicológica y moral. Pero sería un error hacer de ella la base absoluta de nuestro ser, la sustancia o el sujeto primero, la persona ontológica. La razón precisa consiste en que en el ser creado y finito, la operación no puede ser sustancial, y aparece soportada por otra cosa. Además, la conciencia parece extenderse a todo nuestro ser, pero de hecho, una multitud de elementos y de principios que nos constituyen, así como actividades presentes en nosotros, le son ajenos, de modo que está lejos de recubrir todo lo que somos en realidad. Por fin, si la conciencia debiera identificarse con nuestra personalidad o con el yo ontológico, estaríamos en un juego constante y ridículo entre el ser y el no ser, según que nuestra conciencia estuviera viva, sonnolienta o perfectamente dormida.

Reflexión, "re-flectere", plegarse sobre sí mismo, replegarse, pertenece también, según el uso que se hace aquí, al orden del conocer. Significa ante todo ese acto de captación interior por el cual, volviendo sobre una operación pasada o sobre lo que ha pasado de esta operación, lo tomamos como objeto de pensamiento, como término de una consideración inclinada sobre ella.

Del mismo modo que la conciencia se extendía no sólo a los actos de la facultad consciente sino también a los que proceden de otras facultades, así la reflexión no es sólo el retorno de la inteligencia sobre su acto propio sino también la reconsideración de operaciones producidas por potencias

diferentes. Así es como puedo reflexionar sobre el acto de marchar, de percibir, de amar o de pensar. Aun aquí, notemos la preeminencia de la inteligencia sobre el sentido, porque sólo a ella es dado reflexionar en el sentido estricto, es decir, retomar el acto mismo puesto por ella, para considerarlo de nuevo, más allá de su cumplimiento. La inmaterialidad de la inteligencia y la inmanencia de su obrar fundan evidentemente ese poder: el acto de pensamiento no se halla disperso en la materia extensa sino que permanece entero en el interior de la inteligencia; así puede esta facultad replegarse sobre sí misma y reencontrar como objeto una operación realizada por ella.

La conciencia en nosotros, como se ha visto más arriba, sólo da comúnmente el hecho o la posición del acto, del estado y del sujeto; para alcanzar su naturaleza, será necesario dirigirse a la reflexión. He aquí una condición que, sin alcanzar a toda conciencia, se relaciona con los límites de la conciencia humana; porque lo espiritual no nos es directamente accesible y no lo alcanzamos sino por el conocimiento anterior de las realidades materiales. Ello se advierte perfectamente considerando que nos es fácil y espontáneo afirmar nuestra existencia personal, nuestra inteligencia y nuestra voluntad, nuestros poderes sensibles de conocimiento y de afecto, pero también cuán arduo es determinar su naturaleza.

Acabamos de hablar de la reflexión según que se una al acto o a la operación que toma como objeto. Sobre la base de tal reflexión se constituyen, por ejemplo, la psicología y la criteriología: en la actitud psicológica, el retorno sobre un acto de pensamiento me revela las condiciones espirituales del objeto conocido, queremos decir, ese carácter de universalidad, de independencia de la materia que estamos obligados a reconocerle; de allí deben deducirse la naturaleza de la operación que se ejerce sobre él, la de la facultad operante, y en fin la del sujeto del obrar; si, por otra parte, la atención del pensamiento reflexivo se ejerce sobre el contenido del pensamiento puesto en relación con lo extramental, se verá nacer la criteriología. Pero una operación no se separa jamás de su objeto, del término que alcanza; y por reflexión se entiende también el retorno a este objeto considerado ya en el pasado, para captar mejor su naturaleza y penetrar sus virtualidades. Así, cuando se reflexiona sobre el contenido del conocimiento espontáneo o de sentido común, se dirige la atención intelectual sobre algo ya captado, con el fin de conocerlo mejor. Esta reflexión, que no se opone a la precedente sino que la desborda, es el principio de toda filosofía como de todo saber experimental. Observemos con cuidado que aquélla no es ya una concentración del sujeto pensante encerrado en sí mismo y en sus actos, sino un abrirse a todo lo dado, sea interior o exterior a sí.

Si se comparan ahora conciencia y reflexión, se percibe que la primera no implica, de sí, ninguna imperfección, aunque se halle inestable y li-

mitada en nosotros: porque no multiplica la actividad interior del sujeto consciente y es interior a la misma mirada del objeto, por eso el sujeto se percibe como mirando ese objeto. Así, se deberá afirmar en Dios, de modo analógico pero según una atribución propia y formal, la presencia de la conciencia. Pero la reflexión presenta siempre una dualidad de actos en el sujeto que se entrega a ella; se halla primero la mira al objeto, luego la reconsideración de esta mira para considerarla ya sea en sí misma, ya sea en el objeto que alcanza. Por ello se dirá que en Dios no hay reflexión, sino de ese modo virtual según el cual los valores esencialmente imperfectos pueden preexistir en él como en su fuente.

En fin, porque la reflexión se enraiza a menudo en la conciencia a la que continúa, como lo permiten ver los razonamientos psicológicos, se acostumbra habitualmente a considerar a la reflexión como un tipo de conciencia y darle el nombre de conciencia reflexiva, reservando el nombre de conciencia espontánea a aquella en que no se ha introducido esta dualidad de actos de que hemos hablado. Si se quiere conservar a los términos comparados su valor propio, se presentarán graves inconvenientes: porque se dará entonces a la reflexión una nota exclusivamente subjetiva, a la que la psicología se acomodará sin duda perfectamente, pero que no dejará de turbar, por ejemplo, a la metafísica y a la filosofía de la naturaleza. Salvo que se lleguen a identificar en la práctica los términos de conciencia y conocimiento: cobrar conciencia será entonces conocer, simplemente, y la conciencia reflexiva no significará sino una atención más pronunciada respecto del objeto de captación intelectual.

Veamos un poco, ahora, lo que hay respecto de estos dos valores en la filosofía lavelliana. La conciencia aparece como el centro de la persona; es la persona misma, o, mejor aún, es "esta iniciativa interior por la cual la persona toma posesión de sí misma, comprometiéndose mediante actos que ha escogido y cuya responsabilidad asume" (2). El acto por el cual produzco lo que soy y el acto por el cual produzco la conciencia, se confunden a tal extremo que se halla sólo una distinción de razón entre el ser consciente y el ser que soy. La conciencia se coloca justamente en la encrucijada del Acto puro y del mundo; en ella el Acto puro se ofrece como posibilidad infinita de participación; por ella y para ella nace el mundo. Se constituye en el acto mismo de participación, de modo que la desaparición de la conciencia significa la abolición del ser.

En estas condiciones, la conciencia es evidentemente anterior al triple acto de inteligencia, de voluntad y de amor bajo los cuales puede traducirse, sin que se introduzca por ello ninguna multiplicidad en el corazón mismo del acto personal. Cuando quiere caracterizar la conciencia, L. Lavelle muestra que se expresa en términos de querer más que en términos de co-

(2) *Ibid.*, p. 19.

nocer o de amor: "si se toma la palabra voluntad en su acepción más general, entonces la voluntad es el ser mismo considerado en su fuente, por así decirlo. La inteligencia y el amor proceden de allí. Aquella solamente tiene derecho al nombre de ser puro, puesto que no posee ninguna determinación. La profundidad esencial del querer, es que se trata del ser que se quiere y que queriéndose, se crea" (3).

Si bien L. Lavelle reconoce en el Acto puro la fuente de toda conciencia, reserva sin embargo esta última al ser finito. Porque la conciencia puede sólo constituirse a cambio de ciertas dualidades: primero, la del acto u operación por el cual somos y de la posibilidad infinita ofrecida a nuestra participación; la oposición entre ese mismo acto y el dato que lo completa; por fin, la dualidad del acto y del estado anterior. Luego, ninguna de esas dualidades puede tener cabida en el Acto puro, que no puede conocer posibilidades por actualizar, ni objetos extrapolarizantes, ni estados límites.

Las observaciones que tal concepción suscitara son numerosas y no caben todas aquí. Notaremos, en primer lugar, que si L. Lavelle hace de la conciencia el fondo de la persona, hay en ello una consecuencia del método introspectivo que hemos tratado de describir más arriba. Esta introspección nos revela dos caracteres de nuestro ser espiritual, es decir, que somos inteligentes y que somos libres. Nos lo revela a través de la operación del pensar y del querer. Sólo que si puede pronunciarse sobre el hecho y sobre los matices interiores de esos actos, su calidad metafísica se le escapa enteramente. Por ello hemos destacado que la aprehensión psicológica de nuestro yo no equivale a su aprehensión ontológica: descubre caracteres y acciones que se relacionan indubitablemente a la persona ontológica, pero se revela incompetente para pronunciarse sobre la constitución profunda de esta persona misma. Desde entonces, si nos limitamos a la introspección para constituir una metafísica de la persona, lo psicológicamente primero se convertirá en lo ontológicamente primero: la conciencia de sí, la libertad ejercida, se transformarán en los constitutivos formales de la persona, en lugar de definirla primero como una sustancia, como un sujeto que puede conocer y querer libremente.

Porque la conciencia define a la persona y se encuentra así anterior a los diversos modos bajo los cuales se manifiesta: entender, querer, amar; porque, por otra parte, es en verdad un conocer y no un querer, un amar o un hacer, ese término mismo de conciencia reviste una significación muy inestable. El inconveniente será mínimo a los ojos de L. Lavelle, quien identifica esos diversos actos en el acto constitutivo de la persona. Pero se agrava si el acto fundamental por el cual somos una persona se distingue realmente de las diversas actividades que vienen a integrarse en ella, como lo veremos más adelante.

(3) Ibid., p. 456.

No es sorprendente ver que L. Lavelle niega la conciencia a Dios, porque si hace de ella la base misma del ser finito, se ve forzado a inscribir en ella esos caracteres de finitud que Dios excluye. La filosofía lavelliana, que no admite la potencia en el ser, en el sentido de valor real opuesto al acto (en lo que se aproxima a la metafísica leibniziana), no halla principios para oponer el ser finito a Dios, sino en esas dualidades mencionadas más arriba, mediante las cuales la conciencia se constituye, a las que se afirma sin justificarlas sin embargo. La admisión de la potencia como valor real en el ser finito, por donde son legitimadas las alteridades de la sustancia, de las facultades y de las operaciones, permitiría, por el contrario, aprehender porqué la conciencia se halla limitada en nosotros, no obstante que, de sí, no incluye ninguna imperfección o finitud que nos obligue a negarla a Dios.

He aquí que llegamos a la noción de reflexión tal como la concibe Lavelle. Repetidas veces le fué dado afirmar su fidelidad a lo que él llama la tradición del espiritualismo francés, al cual asocia, desde luego, a Descartes, Malebranche, Maine de Biran y Lachelier, conservando indisolublemente ligadas la metafísica y la psicología. Bien puede ser que esta actitud, magnífica en lo que afirma, se revele tal vez muy peligrosa, si la conciencia humana es incapaz de retomar las bases ontológicas del hombre y de toda la realidad, y si la reflexión se limita a ensanchar el dato consciente.

¿Qué entiende Lavelle por reflexión? Es, según mi punto de vista, aquello a lo que debo mi conciencia individual, o también es mi yo tomando conciencia de la actividad que me hace ser. Antes de ejercerla, se halla en mí una espontaneidad inicial, una impulsión natural que es la del instinto, de la vida biológica, del deseo al nivel de la sensación. Esta espontaneidad me es dada y experimento su movimiento por una especie de arrebató que no puedo dejar de experimentar y que no puedo dominar. Pero la reflexión, volviendo, por así decir, la espalda a la dirección de la vida, me permite tomar posesión de esta espontaneidad, de comprenderla en mí, de dirigirla y de utilizarla. Por ella, no me dirijo hacia un objeto ya constituido, sino que me vuelvo hacia la potencia misma de hacerlo; no me inclino sobre los efectos de mi actividad más allá de su ejercicio para alcanzarla, como se buscaría la vida en la conchilla que ha dejado después de haberse retirado, sino que yo apunto a aprehenderla cuando se ejerce, o mejor aún, precisamente cuando se constituye. Desde entonces, la reflexión me conduce, al mismo tiempo que da lugar al nacimiento de la conciencia, a la espontaneidad espiritual, es decir, a la libertad, de la que es la primera acción.

Porque me entrega lo que soy poniéndome en posesión de mí mismo, la reflexión me descubre al mismo tiempo mi inserción en el acto total del cual participo; este acto, mediante el cual comienzo a comprender, a amar, a poseer, y por consiguiente a ser yo, lleva en sí la posibilidad no actuali-

zada aún de comprender todo, de amar todo, de poseer todo; es, pues, que se inscribe necesariamente en un acto supremo que lo sostiene y se ofrece a él como una posibilidad ilimitada, como si fuera a la vez su principio y su fin. Reencuentro este acto dentro de mí desde que la reflexión me ha dado las condiciones de mi propio origen, como lo reencuentro frente a mí a través del mundo, del cual me hago una representación gracias a los medios que él me proporciona. En otros términos, la reflexión no puede hacerme consciente, devolverme a mí mismo, sin entregarme al mismo tiempo a Dios, quien me funda en mi origen, puesto que mi actividad es congénita y homogénea a la del Acto puro, como me contiene en mi trayectoria que no puede inscribirse sino en él, y en mi fidelidad que no puede ser sino una reconquista de él a través de la conquista del universo. Debemos volver sobre esta inferencia capital de la que procede luego toda la dialéctica laveliana del Eterno Presente y de la cual, si es legítima, nuestra vida tendría que tomar todo su sentido.

Pero antes de esto, nos permitiremos algunas observaciones en torno a la noción de reflexión tal como la describe L. Lavelle. No hay dificultad en reconocer, en primer lugar, el contenido psicológico que él le da: reflexionar no es volver sobre un objeto, sobre un efecto, sobre una cosa, para reconsiderarla, sino que es reiniciar la actividad personal mientras se ejerce, para descubrir a la vez su inserción en el Acto puro y cómo participa de él uniéndose pasivamente. Nada más seguro que la posibilidad y legitimidad de tal reflexión: cada uno de nosotros le debe el conocimiento íntimo de nosotros mismos. Pero se le puede hacer el reproche de ser cerrada: si la reflexión sobre sí asegura para sí, para los otros seres finitos y aún, en cierto modo, para Dios, un cierto conocimiento, la atención a lo que está fuera de sí, y la atención a sí mismo considerada como cosa entre las otras cosas de la creación, es sin embargo necesaria, y hasta presupuesta al conocimiento exhaustivo de la realidad. Sin duda, L. Lavelle rechazaría esta deducción, ya que, según él, en el diálogo incesante del yo con Dios, de mi acto participado con el Acto puro, se constituye el mundo y toda la gama de los objetos que hallo en él, y sólo allí puedo entrar en contacto real con las otras personas que participan, como yo, del mismo acto infinito. Pero he aquí justamente una concepción que no podríamos admitir en su faz negativa. Es natural que el mundo entero no se explique sino por Dios, y la visión sapiencial del universo consiste exactamente en esta contemplación de Dios, que crea, conserva, actúa y dirige a través de todos los seres que produce, pero primero en las personas hechas a su imagen. Sin embargo, esta visión supone una atención directa a todos los seres: supone en ellos una consistencia, un modo de actuar que les reconozco pero no creo; y si recuso la validez de esa mirada, entiendo su realismo, si considero realmente que la vida filosófica o la vida del espíritu comienza cuando "cesando de

llamar ser a lo que arrojé fuera de mí como objeto, llamo ser a aquello de lo cual participo desde adentro, es decir, esta subjetividad que me permite decir yo" (4), héme aquí lanzado a un mundo de ensueño al que podría muy bien pertenecer el Dios que creo conocer, si no mi mismo yo.

Así, quisiéramos conservar esa hermosa palabra de reflexión para caracterizar el espíritu filosófico como el de la vida interior, a condición de que no sea la negación de lo extramental, sino que tome a este último como punto de partida y apoyo constante. Sin poder discutir más sobre el concepto lavelliano de reflexión, lo que nos llevaría al examen de la teoría más general del acto en la que tiene su raíz, advertimos sin embargo el papel privilegiado que juega en ella, puesto que da lugar al nacimiento de la conciencia personal y simultáneamente de la misma filosofía.

Obsérvese, por otra parte, la nobleza del designio y la profunda intuición metafísica, sino religiosa, de que se alimenta. Lo que L. Lavelle quiere, es separarnos de la despreocupación, del abandono al transcurso de los acontecimientos y de las cosas, al peso de las pasiones, es hacernos tomar conciencia de que antes de pertenecer al mundo de los cuerpos somos espíritus, personas inmortales que han sido creadas en el tiempo pero que no tendrán fin, que no somos comienzos absolutos sino creaturas de Dios, al cual se nos ofrece acceso desde esta vida en la contemplación de amor; que nada hay que esté en nosotros o que hagamos sin que lo hayamos recibido y lo recibamos constantemente. Estos puntos de vista son altos y santificantes; ellos solos dan su verdadero sentido a nuestras vidas. Pero al mismo tiempo que se los afirma, es necesario no introducir negaciones tales que su verdad se haga imposible. En un sentido, diríamos de buena gana que el ideal lavelliano es aquél que sostiene toda nuestra acción: lo que le buscamos es una base verídica.

3. — VALOR DE LA PRIMERA APREHENSION.

Para L. Lavelle no hay ninguna duda posible en reconocer el hecho del ser, en insertar en él a la vez el pensamiento, el amor, y todas las determinaciones del mundo presente a nuestra mirada. Instituye, desde el comienzo, la especulación filosófica en el centro mismo del ser. Pero de un modo más preciso, ¿cuál es en él el aspecto que marca el punto de partida de la filosofía y más ampliamente, de la vida espiritual? ¿cuál es el aliciente de toda filosofía, el único que puede presentarse como siempre válido y primero?

Por las observaciones ya formuladas sobre la función del análisis reflexivo en la dialéctica lavelliana, es demasiado evidente que se trata aquí de una filosofía de la interioridad. Si se supone, siguiendo la distinción de Pierre

(4) Ibid., p. 137.

Thévenaz ⁽⁵⁾, una doble manera de sobrepasar a la naturaleza, es decir el dato inmediato, según que se siga la dirección de la naturaleza y del objeto y en ese caso nos hallaremos ante una metafísica del objeto, o según que se tome el camino del espíritu y del sujeto y entonces nos encontramos en presencia de una metafísica del sujeto, no hay duda de que L. Lavelle es partidario de la segunda manera.

Lo que hay que alcanzar, en efecto, no es un mundo de datos hechos sino un principio interior que siempre se ha llamado acto, que engendra todo lo que podemos ver, tocar o sentir, y que se trata no tanto de concebir como de poner en acción ⁽⁶⁾.

Se comprende entonces que para L. Lavelle, el hecho primitivo e indubitable será complejo en el sentido de que me entregará a la vez el yo que aprehende el ser y el ser en el cual se inscribe el yo, o, si se quiere, mi propia inserción en el mundo. Sin embargo, queda por fijar la ocasión o el aliciente mediante el cual tomaré conciencia de esta inserción; no será el pensamiento solitario que se hallaría extrínseco y opuesto al ser, ni el obstáculo que me revela sólo lo que no domino todavía, ni la angustia que me habla sólo de mi contingencia. Se la hallará más positivamente en el sentimiento de mi responsabilidad respecto de mí mismo y del mundo. ¿Qué significa esto? Soy introducido en el acto y en el ser en el momento en que, actual origen de un ejercicio, tomo conciencia de que este obrar depende y procede de mí, que soy su dueño, que su puesta en marcha está supeditada a mi decisión y que al mismo tiempo repercute en el universo entero. Así, por la menor de mis acciones, que domino y de las que respondo, soy introducido dentro del acto y del ser del modo más inmediato que se pueda concebir, porque este hacer mío es el Acto mismo del que participo según el modo y la determinación que le confiero.

También esta vez, si el contenido de estas afirmaciones puede parecer válido y precioso, no se podría sin embargo fundar sobre él una metafísica auténtica. La razón es la misma que esbozábamos más arriba, es decir, que la conciencia y la reflexión que se origina en ella para limitarse a ella, no responde a todo lo real. Se encuentra allí un camino de acercamiento a la contemplación del ser, pero no es la única y presupone otra que coincidiría más bien con esta "metafísica del objeto" que hemos mencionado: sólo por esta última podrán prepararse bases para la reflexión (en el sentido restringido que el contexto le da), sin las cuales está destinada a quedar incompleta; en filosofía, lo incompleto es un fracaso, porque la visión filosófica quiere por esencia igualarse a todo lo real.

(5) THEVENAZ, P., *Métaphysique et destinée humaine*, en: *L'Homme; Métaphysique et transcendance* (Etre et Penser I), Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1943, p. 37 ss.

(6) LAVELLE, L., *La Dialectique de l'Eternel Présent; De l'Acte*, Paris, éd. Montaigne (Aubier) 1937, p. 9.

En efecto, si se abstraen deliberadamente las líneas del ser creado que sólo una metafísica anterior a la reflexión psicológica es capaz de separar, si se olvida en particular que en el ser finito el sujeto sustancial no es su obrar y que toda operación, considerada a la inversa, toma sus límites de la potencia operativa que ella traspone, si se ignora el abismo que separa la espontaneidad del obrar necesario y la del acto libre, si, en estas condiciones, se encierra uno en la pura experiencia psicológica e interior, como quisieron hacerlo Descartes, Malebranche y tantos otros, hay gran peligro de que las mejores intuiciones se alien a las peores confusiones.

Consideremos, siguiendo a L. Lavelle en el ejemplo que ofrece a nuestra reflexión, el poder que tengo de mover el dedo meñique; primeramente en los cuadros de una metafísica integral en que se insertará con los matices necesarios, luego en la atmósfera lavelliana.

El poder de mover el dedo meñique no pertenece al orden sustancial: soy hombre, pero no soy las potencias operativas que descansan en mí. Esta afirmación me es evidente, además de ser espontánea, si he comprendido que los caracteres de la operación creada, es decir, su transitividad o su infinitud objetiva, no recubren las de la existencia también creada, pues ésta es a la vez inmanente al sujeto y no admite ninguna infinitud: una y otra surgen pues, de órdenes diversas, y aquello por lo que puedo actuar no es aquello por lo que puedo ser.

Pero además, el poder de mover el dedo meñique no es el ejercicio mismo de ese poder; lo sé por el hecho de que, siempre capaz de ese acto, no lo ejercito siempre; pero lo comprendo desde el interior pensando en la alteridad real entre la potencia y la operación en el ser creado; si la potencia desapareciera, la operación sería no sólo eterna sino infinita y, desde luego, increada. Este poder de que hablamos no es sólo la simple posibilidad, ya se la entienda como la no-contradicción de ese gesto, o como la virtud colocada en otro (y primeramente en Dios) de hacerlo aparecer en mí; sino que es una realidad en mí, de la que depende tanto la aparición como la finitud del acto: sin esta potencia no actuaré nunca, pero ella no me permite actuar sino según sus líneas propias.

Lo que llamo el poder de mover el dedo meñique, no es, en realidad, un poder simple; es una complejidad organizada. Hallamos en ésta dos componentes, es decir, la capacidad física a la que responde el movimiento o la operación natural de mover el dedo; y la facultad de dominar ese gesto, de realizarlo cuando quiero según un acto de mi voluntad libre. En otros términos, mover el dedo meñique es un acto voluntario no en el sentido de que es un puro querer, sino en el de que el querer se impone a otra actividad de orden inferior. Y sin embargo, las actividades físicas que tienen lugar en mí no son todas susceptibles de esta influencia voluntaria como se ve bien si se considera el ejercicio del páncreas o de cualquier otra función

fisiológica: pues todas son espontáneas, toman en mí su origen y su color propio, pertenecen a mi ser sustancial al que enriquecen aunque yo ignore hasta su existencia. Si la simple operación voluntaria parece pertenecerme y surgir de mí, es porque ella sola ha penetrado en el campo de la conciencia y se somete a la influencia que puedo decidir imponerle.

Al final de estas observaciones, sabemos bastante bien qué es el acto de mover el dedo meñique. No es mi existencia sustancial, sino un obrar surgido de otro orden y tiene lugar entre otras actividades físicas o corporales, que me son posibles gracias a la potencia de que dispongo. Pero según que pueda caer bajo la aprehensión intelectual o la influencia de mi libertad, lo poseo y lo domino de manera propia de la voluntad; será si lo quiero, y aún cuando lo ejerzo podré también no realizarlo.

Si ensayamos ahora una deducción paralela sobre el modo introspectivo y psicológico, los resultados se mostrarán diferentes. Todo aquello de que tomo entonces conciencia es la presencia de una fuerza interior, que se traduce en ese momento en que muevo el dedo meñique, pero que podría tomar otras formas, por ejemplo abrir los ojos o marchar. A la mirada psicológica, esta fuerza aparece infinita en sus posibilidades, aunque siempre limitada en su ejercicio actual, de modo que el fondo de mi yo se libra como obrar. Ese yo "existe" solamente cuando lo pienso y lo tengo en ejercicio, pero desaparece con la desaparición de la conciencia actual; es puesto en valor en la medida en que ejerzo las posibilidades infinitas, o más bien indefinidas, que se ofrecen a él. Esta fuerza, en su raíz, se revela sin distinción como el poder de pensar según formas siempre limitadas, de influir en mi propio cuerpo y, por su mediación, en los cuerpos que me rodean, de amar a otras personas que participan del mismo universo: sólo son diferentes modos bajo los cuales se traduce la misma energía primitiva. Y porque está en mi poder pensar y no pensar, amar o quedar encerrado en mí mismo, dirigir la "naturaleza" o abandonarme a ella, mi "existencia" es devuelta a mis manos y me produzco o me "creo" si quiero, en la medida en que quiero.

Puesto que esta reflexión no tiene ningún cuadro metafísico en que vaya a insertarse y colocar su riqueza, nada nos previene de llegar a caer en temibles errores: me percibo como una fuerza ilimitada de obrar o mejor como un acto central en ejercicio multiforme, y ese acto es mi sustancia, mi yo. A tal conclusión se llega necesariamente si nada viene a revelar las alteridades interiores a nuestro ser según las líneas que recorriamos más arriba. Colocado en el centro de la conciencia, en posesión del solo obrar libre, no se puede ver que si éste está en mí no es mi yo, que no es toda forma de mi actividad, que se introduce en mí gracias a una potencia real que sería un error identificar con la sustancia, con la inteligencia o con alguna otra facultad, que yo soy y existo como hombre y como persona aun-

que no actúe en este momento, que los objetos de mi conocimiento, las personas que amo, las cosas que transformo, poseen su estructura propia, su subjetividad real que puedo alcanzar y eventualmente modificar, pero que no creo. Por fin, no se hablará de este egocentrismo al que conduciría sin esfuerzo tal punto de partida; si L. Lavelle escapa a él, lo debe a su buen sentido, a felices ilogismos, a una admirable generosidad, pero no se debe buscar la razón de ello en el hecho primitivo que él considera como comienzo de la vida espiritual.

Algo más todavía; la experiencia lavelliana se revela extremadamente preciosa en lo que afirma, si se la integra en una ontología, y diríamos con el autor que es el comienzo de la vida interior al mismo tiempo que pone de relieve la nobleza y el destino de la persona. Mediante ella, nos son dadas la inteligencia y la llave práctica de nuestra fisonomía psicológica y sobre todo moral (a causa de la insistencia sobre el aspecto voluntario de nosotros mismos). Pero las observaciones precedentes deberían indicar los peligros de su aislamiento, como permiten comprender un poco el alcance de ciertas deducciones que tienen su origen en ella.

4. — LA INMEDIATA INDUCCION DEL ACTO PURO.

Abordamos aquí un problema que L. Lavelle no ha encarado en su tenor explícito pero que se halla sin embargo ligado a la concepción esencial que él se hace de la filosofía. Esta consiste, en efecto, en conocer y a la vez poner en acción según sus diversos modos nuestra participación del Acto puro. Pero ¿cómo alcanzar ese Acto puro? ¿cómo saber su realidad, su concreción, su omnipresencia? ¿cómo explicar que ningún ser finito halle fuera de su plenitud la menor de las actividades que se da? En otros términos, ¿cómo llega L. Lavelle a la existencia de Dios?

Esta cuestión tendrá tanta más agudeza en su pensamiento cuanto que él mismo parece no reconocer la validez de las pruebas tradicionales de que Dios existe. "Hay una gran quimera en querer remontarse desde el mundo que tenemos bajo la mirada a un Dios que lo ha creado... No se debe concluir del mundo a Dios como a la causa de la que depende, sino del significado que el mundo es capaz de tomar para nosotros, desde que nuestra actividad espiritual comienza a ejercerse, a un principio del que dependen indivisiblemente el yo y el mundo y que permite explicar a la vez su oposición y su concordancia. Justificamos a Dios no por la existencia de hecho que el mundo posee, sino realizando su presencia en nosotros y viviendo de conformidad con ella. Lo justificamos no por su creación, sino porque es posible, deseable, exigible que lo hagamos" (7). No debemos sorprendernos con estos asertos si pensamos "hasta qué punto el mundo está por debajo

(7) *Ibid.*, pp. 358-359.

de Dios: no es propiamente su efecto, su obra y su producto... sólo hay mundo, en efecto, para conciencias imperfectas... que tratan de destacar en la verdad y en la belleza del mundo la perfección misma de ese acto del que por su medio participan cada vez más" (8). Y se reforzarán todavía cuando se sepa que para L. Lavelle, como para Leibnitz por otra parte (9), no hay causalidad verdadera y que el acto, como carece de soporte, no posee ya ningún efecto. Luego que se han cerrado los accesos a Dios por la realidad exterior, sólo queda un camino que será necesario intentar, el de la interioridad.

Desde el comienzo y sin querer nos viene a la memoria el texto célebre del tratado "De la Recherche de la Vérité": "Esta presencia clara, necesaria, íntima de Dios, quiero decir del ser sin restricción particular, del ser infinito, del ser en general, al espíritu del hombre, actúa sobre él más fuertemente que la presencia de todos los objetos finitos" (10). Dejando de lado que la metafísica de L. Lavelle coincide con la de Malebranche, nos parece sin embargo encontrar en ella esta incompatible identificación entre el ser común y el ser de Dios que afirmaba el maestro oratoriano, y mucho antes que él, Parménides, figura dominante de los Eleáticos. Lavelle dirá del ser que es "el pensamiento perfecto", un concreto idéntico con la universalidad del acto puro, una presencia pura que funda todas las presencias particulares; en él, que es todo, no hay nada particular, de modo que la idea de Dios podrá ser considerada "como una totalidad infinitamente llena y una vacuidad infinitamente fecunda" (12); los seres finitos extraen de él su existencia propia; su naturaleza es exclusivamente espiritual e idéntica a la actualidad o eficacia pura; es el ser en sí y por sí, ipseidad pura y creador de la misma.

Se proseguiría largo tiempo la lista de estas proposiciones en que se muestra la convertibilidad de la idea de ser, de acto, de pensamiento, de querer, de amor, con esta Realidad subsistente que es el Ser puro, Acto infinito, Pensamiento, Querer y Amor sustanciales. Aunque no sea éste el lugar adecuado para discutir sobre el falso fundamento de esta identificación, se observará sin embargo que es tan poco admisible como el panteísmo a que conduce y según el cual el mundo se absorbe en Dios. No es sorprendente pues que entre Dios y yo, entre mi conciencia y el Acto puro, entre el pensamiento, el amor y el querer en mí y el Pensamiento, el Amor

(8) Ibid., p. 374.

(9) LEIBNITZ, G. W., *Opera Philosophica*, éd. J. E. Erdmann, Paris, 1940; *Monadologie*, § § 7 et 51.

(10) MALEBRANCHE, N., *Recherche de la Vérité*, 2 vols., Paris, Flammarion, s. d., Livre III, chap. 8, p. 418.

(11) LAVELLE, L., *La Présence Totale*, Paris, éd. Montaigne (Aubier), 1934, p. 105.

(12) LAVELLE, L., *La Dialectique de l'Eternel Présent; De l'Acte*, Paris, éd. Montaigne (Aubier) 1937, p. 174.

y el Querer que son Dios, la intimidad sea tan grande que L. Lavelle hable de consustancialidad o de homogeneidad entre la parte y el Todo. La interioridad de Dios a nosotros mismos es tal que se la puede mirar como la esencia verdadera de todos los seres, más interior a mí mismo que yo mismo: "todo lo que somos, él lo es y lo hace en nosotros" (13).

Se advierte fácilmente el camino que seguirá L. Lavelle para reencontrar a Dios. Se apoya en la intuición fundamental de mi inserción en el Todo, en que me percibo en el poner en acción de una actividad siempre aliada a la pasividad pero que debe sumergirse en la eficacia infinita del Acto puro. La ligazón del ser absoluto y del yo particular es tal que no podemos pensar en uno sin el otro. Así, aunque mi acto de participación sea siempre limitado, quedo constantemente unido al Acto que me nutre con su potencia; estoy actualmente presente en el Todo, gracias a la participación que tomo de él, de tal modo que el Todo está también virtualmente contenido y presente en mí, puesto que se ofrece incesantemente a mí en una riqueza que nunca llego a abarcar. Se comprende entonces que el camino hacia Dios no sea largo, ni exija largas demostraciones, que, por otra parte, no se hallan en la filosofía de L. Lavelle: Dios está en nosotros, está pensante y actuante en nosotros; si no vemos su Faz, sabemos infaliblemente que está allí, puesto que nuestro ser se revela inmediatamente como participado; en un acto de fe que funda nuestra vida personal, ponemos la actualidad de esta suprema posibilidad (14). Las pruebas de la existencia de Dios no son inventadas sino para establecer la exigencia de esta fe; ésta no muestra un ser trascendente del que careceríamos de experiencia; sino un Dios que, lejano en cuanto sobrepasa toda forma de la actividad participada, es, sin embargo, el más cercano porque él solo es participable. Y "la Fe es la Fe y no la simple conciencia de sí mismo porque es imposible ejercer esta actividad que es nuestra sin reconocer que hay una inspiración que la sobrepasa infinitamente, que no le falta jamás, pero a la cual ella misma falta siempre" (15).

¿Qué se debe pensar de tal itinerario? Es difícil apreciarlo en su justo valor, por la razón de que se hallan en él elementos de una indiscutible verdad y se debe convenir que existe un camino hacia Dios que se enraiza en la finitud del obrar creado y particularmente en el de la inteligencia y de la voluntad. La presencia de una perfección en sí infinita pero limitada en mí requiere, si es necesario justificarla a la vez según la existencia y la naturaleza, un Ser supremo en que se realice libre de toda determinación. Así, no es a ésto a lo que debe dirigirse una crítica.

Algunos antecedentes nos parecen difícilmente aceptables. Y en primer

(13) *Ibid.*, p. 159.

(14) *Ibid.*, p. 160.

(15) *Ibid.*, pp. 157-160.

lugar esta identificación del ser total y del Ser de Dios, como lo observábamos más arriba; aceptándola, nos vemos ineluctablemente forzados a integrar el ser de Dios a la sustancia misma de los seres finitos, a menos que hagamos de éstos realidades exteriores al ser. Dios no es sólo el principio creador y siempre actuante en nosotros, el ejemplar del cual deriva todo valor creado, el fin que conduce todas las cosas a él en el término de una carrera circular de la cual es también origen, sino que deviene intrínseco al ser creado hasta compenetrarse con su naturaleza y estar ligado a su constitución. Se observará, por otra parte, cómo esta confusión no dejaría lugar a ninguna multiplicidad absoluta: puesto que el ser es uno, si esta idea es una realidad subsistente, ¿se podría concebir el nacimiento y la autonomía de muchas sustancias?

L. Lavelle, que parece quitar a las cosas su realidad absoluta en el sentido de que el mundo no es sino por mí y en relación conmigo, insiste ardentemente en que Dios no es un objeto, que no es alcanzado en un conocimiento relacionado sólo con objetos siempre exteriores, sino que se lo encuentra dentro de nosotros y que el único acceso a él se halla en la experiencia de la actividad participada en nosotros, en la que se arraiga el acto de fe que nos entrega a Dios ⁽¹⁶⁾. Reconoceremos gustosamente la exactitud de estos pensamientos en cuanto insisten sobre la inmensidad de Dios lo mismo que sobre su infaltable inmanencia al ser creado. Pero es necesario sostener a la vez que hay una idea de Dios tan débil, tan imperfecta y tan derivada como se quiera; y que el mundo exterior, tanto como nuestra actividad íntima contribuyen a formarla y enriquecerla.

Para atenernos más ceñidos a la trayectoria descrita hasta aquí, diremos sin embargo que este ser, este pensamiento, este querer sin límites a los que llego como a aquello que recubre formalmente sus participaciones en mí, no son Dios, sino la idea del ser, del pensamiento y del querer en sí, separación operada a partir de las formas limitadas que toman en mí. Porque si se parte de la experiencia interior, que es la de la posibilidad nuestra de actualizarnos en direcciones incesantemente variables, o de ver siempre nuevos objetos o de querer nuevas cosas, de modo que nuestro obrar bajo una u otra de esas formas sea sin embargo siempre limitado en su actual ejercicio, y si nos dedicamos a la investigación del valor en que esas operaciones se incluyen, la salida que se ofrece entonces a nosotros es la de la inteligencia y de la voluntad en sí, por donde no queremos expresar realidades subsistentes tal como lo hubiera hecho Platón, sino perfecciones sacadas de la modalidad que en nosotros tienen e inexistentes bajo esta condición. Sólo después y por razonamiento cuando estemos ansiosos de conocer su Autor y su Fin así como su Prototipo, llegaremos a saber la

(16) *Ibid.*, p. 123.

existencia de una inteligencia que no está ya ligada a aprehensiones siempre especificadas, y de una voluntad que no tiene que dirigirse hacia objetos límites, es decir, Dios.

Hay, en efecto, dos modos muy distintos bajo los cuales la inmanencia y la trascendencia se verifican. La idea objetiva de ser, o si se quiere y es la misma cosa, el ser, es inmanente a todo ser subsistente, se entienda por ello ya una realidad finita, ya Dios, en el sentido de que la recubre en su totalidad y se identifica con ella hasta en sus últimas determinaciones; al mismo tiempo que la trasciende, puesto que, enteramente descubierta en una de ellas, se descubre también en otra; pero este ser según la unidad que el pensamiento le da, no subsiste. Luego, en otro sentido Dios se revela inmanente y trascendente al mundo: su inmanencia, en particular, no es la de una *cuasi-causa* formal que se integraría en la sustancia de la realidad hasta serle indistinta, sino que se la verá más bien en la intimidad del Creador, del Ejemplar y del Bien supremo en la creatura, por donde todo lo que existe de ser y de obrar en nosotros descende de Dios del cual depende enteramente, así como tiende hacia él.

He aquí porqué tendremos en cuenta dos grandes modos de participación. El primero, al que se dirige L. Lavelle tal vez sin tener clara conciencia de ello, aparece espontáneamente a la mirada interior y no hay nadie que no hable con facilidad de la inteligencia y de la libertad olvidando las modalidades que toman en cada individuo y aún en cada naturaleza espiritual. Pero lo que se participa aquí no es Dios ni ninguna entidad subsistente, es más bien una perfección común en la cual se encuentran muchas realidades. La otra participación pone en juego el efecto participado y su causa eminente, conduce esta vez a una realidad subsistente y personal de la que descende, según grados diversos, la entidad y la bondad de las cosas; pero no podríamos reconocer que esta realidad se entregue a nuestra aprehensión desde el comienzo de la vida filosófica o interior. Es necesario que la preceda una evidenciación de la metafísica del acto y de la potencia, por donde se verá la necesidad, primero de que allí donde un acto es finito lo sea por una potencia limitante y de su orden, luego de que los caracteres de la contingencia y de limitación descubiertos en una realidad requieran a un Dios creador, necesario, absoluto.

Por lo demás, cuando nuestros actos de pensar y de querer son separados de sus límites en el interior de una reflexión psicológica tal como la preconiza L. Lavelle, no se hace sino liberarlos de la imagen y de la realidad limitada en que se encuentran sumergidos; pero el plano alcanzado entonces no es aún el de la intelección o la voluntad en sí, es sólo el del obrar humano. Hacemos esta observación con referencia a esta página en que L. Lavelle, viendo en el acto voluntario una experiencia de la causalidad de sí por sí, escribe que allí donde la naturaleza, es decir el cuerpo y la

sensibilidad, desaparecen, me enfrento con una voluntad infinita y hallo el acto puro (¹⁷). Sin querer forzar el sentido de estas líneas, tememos hallar aquí una forma disfrazada del ontologismo.

Por ello, si bien describir la participación es la obra principal de la metafísica, no puede ser la primera. Hecha esta reserva, debemos admitir con el autor que el reconocimiento y la profundización de esta participación es susceptible de dar a nuestra vida su sentido verdadero, porque, a través y más allá de lo relativo y de lo perecedero, se revela en nosotros la indefectible, la actuante presencia de lo único necesario: Dios.

FR. JUAN LEON REID, O. P.
Catedrático en el Instituto de Estudios
Medioevales de Montreal (Canadá).

Versión del francés por
SECUNDINO N. GARCIA
De la Universidad Nacional de la ciudad
Eva Perón.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL OBJETO DE LA SOCIOLOGIA

Conocer la sociedad en toda su complejidad es una de las preocupaciones más constantes de nuestro tiempo. El hombre de nuestros días adquiere y aumenta de más en más su poder efectivo sobre la naturaleza, y desea igualmente penetrar y comprender el comportamiento humano en su conjunto a fin de dirigir y dominar las manifestaciones de la vida social. De esta preocupación ha nacido la sociología contemporánea, positivista y pragmatista al mismo tiempo, según la divisa de Augusto Comte: "saber para prever a fin de proveer". Comte colocaba la sociología por encima de todas las otras ciencias porque otorga el conocimiento del hombre, el elemento más noble del universo al que obedecen las fuerzas inconscientes de la naturaleza.

Con este espíritu las investigaciones positivas se multiplicaban en el transcurso del siglo XIX y más aun en el siglo XX. En la medida en que la sociología se ha liberado de la pesada herencia de la filosofía positivista y sectaria, que la ha utilizado para sus fines ideológicos, correlaciones múltiples han sido descubiertas entre la estructura social de un grupo y las otras manifestaciones de la vida social, por ejemplo, entre la aglomeración creciente y la delincuencia, entre las formaciones de monopolios y los movimientos de huelga o el nacimiento de asociaciones obreras, entre las condiciones sociales y la práctica religiosa y así sucesivamente. Observaciones directas y clasificaciones estadísticas concurrían a demostrar *constantes*, *leyes* del comportamiento social del hombre, que orientan al agente social en su obra de comprensión y de dirección.

Sin embargo, todas estas investigaciones sobre las correlaciones entre los diversos fenómenos sociales no conducen más que a resultados muy parciales. Los equilibrios económicos, por una parte, y las reacciones psíquicas de los individuos y de los grupos a los múltiples excitantes sociales por otra, son de naturaleza completamente diferente y no pueden ser interpretados de la misma manera aunque los dos sean sociales, y pertenezcan a la vida social. Tenemos, por lo tanto, delante nuestro una masa de observaciones particulares y de diferentes especies; ¿cómo resulta entonces de todo esto una ciencia, un conocimiento metódico, organizado, una sociología que se distinga de las otras ciencias llamadas humanas? ¿Hacia qué referir todas estas conclusiones parciales, a fin de obtener una comprensión única de una realidad social?

Aquí se plantea el problema del objeto. La determinación del objeto de la sociología suministra una respuesta a las preguntas enumeradas más arriba. Es propio del objeto indicar, como lo veremos, el centro de referencia de las diversas conclusiones, delimitar el dominio especial de la sociología, dirigir las investigaciones ulteriores de una manera metódica.

LA ESTRUCTURA LOGICA DEL OBJETO DE LA CIENCIA.

Ante todo es necesario comprenderlo: la sola observación no puede solucionar el problema del objeto. Esta puede describir el comportamiento de un individuo o de un grupo en las diferentes situaciones en que se encuentran, establecer correlaciones entre dos o más series de móviles, medir la intensidad de las reacciones psíquicas frente a un excitante, pero es incapaz de suministrar un juicio sobre la naturaleza del conocimiento, de unificar las observaciones y de determinar el sujeto al que se refieren.

El objeto de una ciencia, es decir, el elemento que especifica nuestros conocimientos en un dominio especial de la realidad, no es un dato inmediato de nuestra aprehensión. Es un problema epistemológico, en suma, filosófico. Es necesario, pues, instituir una investigación sobre la naturaleza lógica del objeto de la ciencia en general a fin de descubrir el de la sociología.

Una ciencia, en el sentido más amplio de la palabra —aunque no la tomemos en el sentido estricto de Aristóteles, que la definió como un conocimiento de una cosa por sus propias causas— es siempre un conocimiento metódico de la realidad o de una parte de la realidad. Esto quiere decir que la ciencia es un conjunto de conclusiones o de juicios, enunciando cada uno de ellos una relación de identidad entre un predicado y un sujeto. Sin embargo, no es un conjunto discontinuo, disperso, conteniendo enunciados sin ningún lazo interno. Un tal conocimiento sería completamente estéril y no reflejaría por cierto la realidad. Esta está compuesta de múltiples elementos relacionados por lazos causales, complejos y orgánicos. Por consiguiente, no tenemos un conocimiento perfecto de la realidad antes de conocer esos elementos en sus relaciones mutuas, en su integración al conjunto. Luego por nuestros juicios parciales, abstraídos de la realidad sensible, no alcanzamos más que un solo aspecto de la verdad: enunciamos un predicado de un sujeto determinado. Por el contrario, si la virtualidad del sujeto es tal que se puedan enunciar de él varios predicados, tendremos un conjunto de conclusiones referido a un mismo sujeto y ordenado por la virtualidad de un sujeto determinado. El sujeto así enriquecido puede ser contenido a su vez en la virtualidad de otro sujeto, del que no expresa más que un aspecto limitado. En este caso el primero debe ser referido al segundo y así sucesivamente. Por último, es necesario llegar a un sujeto cuya virtualidad sea tal, que pueda especificar y en cierto sentido contener virtualmente todos los otros juicios expresados sobre la realidad en cuestión.

Este sujeto es considerado como el sujeto de una ciencia. En este caso tenemos un conocimiento perfecto de la realidad, pues nuestros conceptos

reflejan fielmente las conexiones causales propias de la realidad investigada. Podemos entonces hablar de una ciencia ⁽¹⁾.

Así como vemos, el sujeto de la ciencia tiene una doble función: unificar los conocimientos adquiridos en el transcurso de nuestras investigaciones y dispersos en nuestros distintos juicios; orientar nuestras investigaciones hacia nuevos descubrimientos mostrando las lagunas de nuestro conocimiento adquirido anteriormente ⁽²⁾.

Podemos decir entonces analógicamente que el sujeto, o según la terminología corriente, el objeto de una ciencia ⁽³⁾ es, según la estructura lógica de nuestro conocimiento, el alma de la ciencia. El es el que, en último análisis, actualiza nuestro conocimiento, es decir, identifica el conjunto de nuestros conceptos parciales con la realidad. Por consiguiente, es evidente que el éxito de una ciencia, su aptitud a representar la realidad en su conjunto, o la falta de la comprensión adecuada dependen sobre todo del verdadero descubrimiento del objeto. Veamos ahora cuál es el elemento coordinador o identificador en nuestro conocimiento de la vida social.

EL METODO DEL CONOCIMIENTO SOCIOLOGICO.

Antes de toda investigación científica, o reflexión filosófica, tenemos un conocimiento confuso de una cierta realidad: los hombres no obran aisladamente, independientemente el uno del otro, sino que viven en conjunto y reaccionan según motivos diferentes. ¿Cómo podemos comprender la realidad que expresamos confusamente por este término general, la vida social? ¿Cuál es nuestro bagaje intelectual para llegar a su conocimiento?

Desde los comienzos de la sociología moderna llamada positiva, el primer postulado de toda investigación social es la exigencia de lo concreto. La sociología quiere ser ante todo una ciencia experimental de los hechos sociales. Su primera regla de método es partir de lo concreto, de la observación directa —o indirecta (historia)— de la realidad social y del ser empírico en su desarrollo ulterior. Toda la sociología se ha constituido en virtud de este principio ⁽⁴⁾. Cualesquiera que sean los métodos especiales empleados, las innumerables investigaciones sociales tienden todas a develar un aspecto del comportamiento concreto del hombre que vive en contacto con un medio dado. Por lo tanto es ciertamente un elemento que debe ser examinado si se desea esclarecer el problema de nuestro conocimiento de la realidad social.

En un conocimiento empírico, como lo practican los hombres de ciencia y en particular la mayoría de los sociólogos, hay siempre en cuestión dos

(1) El sujeto de la teología, por ejemplo, según Sto. Tomás, es Dios, por que en teología "omnia pertractantur sub ratione Dei". Los demás objetos se integran en la santa doctrina en tanto que se relacionan con Dios. (S. Th., I, 1, 7). El método sintético de Sto. Tomás se manifiesta muy claramente en este artículo. Es necesario investigar de la misma manera el sujeto o la "ratio formalis" de las otras ciencias.

(2) HORVATH, *La Sintesi scientifica di San Tomaso D'Aquino*, Torino, 1936, págs. 151-152.

(3) Según Sto. Tomás el sujeto de una ciencia puede ser asimilado al objeto de una facultad. Es por eso que podemos hablar del sujeto o del objeto de la ciencia, según que la ciencia es considerada como un conjunto de juicios o como un "habitus" ordenado a un objeto. S. Th., I, 1, 7.

(4) A. CUVILLIER, *Manuel de Sociologie*, Paris, Presses Univ., 1950, T. I, p. 248.

elementos: un objeto concreto y un elemento conceptual. Estos dos elementos en el lenguaje de la ciencia empírica son el *hecho* y la *hipótesis* ⁽⁵⁾.

En el transcurso de las últimas décadas se ha discutido mucho qué constituye el hecho directamente observado en las ciencias sociales. La discusión en el plano positivo es casi insoluble, pues las implicaciones filosóficas desempeñan aquí un gran papel. Los investigadores de inspiración positivista ⁽⁶⁾ quieren reducir los hechos en las ciencias sociales a la percepción sensible. El hecho es aquello que es observado directamente por los sentidos y puede por lo tanto ser comparado y sometido a medida. La repetición de las observaciones conduce a generalizaciones, a *leyes* a la manera de las ciencias naturales.

Otros ⁽⁷⁾ por el contrario sostienen firmemente, que la materia bruta de las ciencias sociales, es decir, los hechos, no consiste únicamente en datos sensibles: los hechos sociales son en gran parte significaciones, símbolos y valores integrados y también expresados por el comportamiento humano.

Se trata siempre, en la observación social, de agentes conscientes. Los hechos sociales son mejor captados por la introspección, por el análisis de la conciencia humana, por la intuición.

Pero como vemos, se trata ya en esta discusión más de la elaboración ulterior de los hechos, que de la captación de los hechos en sí mismos. Que sean captados por los sentidos externos o internos —para aplicar una vez la terminología clásica— poco importa. El problema fundamental es saber cómo los hechos llegan a ser los elementos de nuestro conocimiento por la vía empírica y filosófica; y si son elaborados por los métodos positivos, qué estructura conceptual suponen.

No queremos entrar en la discusión interminable de dos diferentes métodos de interpretación, pero tomamos solamente como ejemplo general el análisis de la hipótesis. En las ciencias empíricas particularmente, todas las formas conceptuales toman, como veremos, un carácter hipotético, ya sean leyes a la manera de las ciencias naturales, o ya sean tipos ideales contruidos por las ciencias llamadas del espíritu ⁽⁸⁾.

El primer deber del observador, que quiere adquirir un conocimiento metódico de los hechos es hacer una selección en la multitud compleja de los datos. Pero seleccionar significa introducir en la materia amorfa un punto de vista especial, según un criterio, es decir, hacer una elección. El principio que dirige la elección concreta es la hipótesis ⁽⁹⁾. La hipótesis es por lo tanto un esquema intelectual construido por el investigador y proyectado sobre un conjunto de hechos observados, con el objeto de obtener una observación orientada, o una interpretación en el sentido empírico de la palabra. Pero la hipótesis no tiene ningún valor cognoscitivo en sí misma, su meta es únicamente ordenar los datos observados, a fin de que los mismos datos demuestren relaciones causales por su repetición o por su cohesión interna. La hipótesis es, por lo tanto, un puro medio de trabajo y no adquiere

(5) J. DE LA VAISSIERE, *Méthodologie scientifique*, Archives de Philosophie, Vol. X. cah. III, p. 10, 1933.

(6) G. LUNDBERG, *Social Research*, New York, 1942, 2. ed., p. 45.

(7) FL. ZNANIECKI, *The Method of Sociologie*, New York, 1934, p. 23 y ss.

(8) Salvo si aceptáramos una intuición directa de lo concreto, pero esta cuestión filosófica está fuera de nuestro objeto.

(9) J. DE LA VAISSIERE, *op. c.*, p. 14.

valor cognoscitivo más que por la verificación ulterior de los hechos observados según el esquema de la hipótesis.

Así la hipótesis tiene tres funciones: a) hacer una elección en la materia bruta de las observaciones, b) coordinar los hechos por medio de correlaciones y generalizaciones hipotéticas: que son las leyes científicas, c) orientar al investigador hacia nuevas observaciones en su propósito de verificación.

La verificación de la hipótesis tampoco tiene un carácter apodíctico. Hablamos de verificación interior, cuando la ordenación de los datos observados muestra una cohesión tal que el comportamiento de ningún elemento sea contradictorio al de otro. Así se realiza un cierto equilibrio entre todos los elementos de nuestros datos. Hablamos de una verificación exterior cuando las leyes formuladas en virtud de las hipótesis nos permiten hacer previsiones sobre el comportamiento de elementos desconocidos hasta entonces, y que el comportamiento de estos elementos descubiertos enseguida es verdaderamente conforme a las previsiones ⁽¹⁰⁾.

He aquí en algunas palabras el procedimiento de la investigación, aplicado en las ciencias empíricas, y en particular en la sociología positiva. Hemos hecho abstracción de diferencias de métodos, algunas veces muy importantes del punto de vista de la técnica. Pero repetimos, creemos que estamos autorizados a hacerlo, pues el carácter fundamental de estos procedimientos es de ser hipotéticos y de llegar a un equilibrio entre los hechos observados. Tomemos por ejemplo el método estadístico. Las correlaciones estadísticas son establecidas por la selección hipotética de series móviles. El fin del método tipológico es igualmente el de construir una estructura, un tipo hipotético, que no está de acuerdo a ninguna estructura real, pero que permite simplificar y por el hecho mismo interpretar o clasificar las estructuras reales muy complicadas en su existencia concreta. En fin, las *formas sociales* de la *sociología formal* son igualmente esquemas hipotéticos, una especie de *passé-partout* aplicable a los diferentes contenidos concretos y complejos. Todos esos métodos pueden por lo tanto ser reducidos al esquema explicado más arriba.

Lo que nos interesa particularmente en todas estas construcciones, es el saber cómo intervienen en el descubrimiento de un sujeto de ciencia y especialmente del objeto de la sociología. Hay, evidentemente, una cierta semejanza entre la estructura lógica del sujeto de la ciencia descrita al comienzo de nuestro artículo y el método hipotético de la sociología positiva. Encontramos allí una coordinación desarrollada de datos observados, la extensión y la virtualidad creciente de las hipótesis coordinadas, como también un verdadero sistema hipotético. Tomemos solamente el sistema atómico en física o la teoría marginalista en economía. Los mismos esfuerzos son realizados por varios sociólogos para encontrar las estructuras sociales más simples en virtud de las cuales toda la masa de las observaciones complejas pueda ser interpretada ⁽¹¹⁾. El conjunto de las hipótesis coordinadas desempeña por lo tanto un papel identificador entre los objetos diversos y la estructura conceptual del observador.

Pero todas estas operaciones, como lo hemos dicho, permanecen entre

(10) E. F. CALDIN, *The Power and limits of Science*, London, 1949, p. 86 ss.

(11) Ver, por ejemplo, la obra de TALCOTT PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York, 1937.

los límites de los equilibrios hipotéticos o de las *construcciones funcionales*, que se condicionan mutuamente y se refuerzan en la medida de su verificación. Las hipótesis no tienen referencia con la realidad más que por la verificación empírica, que se traduce en la cohesión interior de la interpretación o en el éxito de las previsiones. Todo elemento que perturba la verificación de un equilibrio destruye inmediatamente toda la construcción mental de las hipótesis y del sistema. No se trata aquí de ningún concepto, de ningún conocimiento de la naturaleza de la realidad misma; de ninguna verdad en el sentido formal de la palabra. El objeto de la sociología, al que se llega en el curso de la investigación empírica es, por lo tanto, también hipotético y debe ser verificado por el hecho de ser el único capaz de coordinar y explicar los hechos sociales de tal manera que sean distinguidos de las otras disciplinas científicas, por ejemplo, de la biología, de la psicología, o de la economía.

Esto es lo que hacen en realidad los sociólogos, que se ocupan de este problema. Eliminando las interpretaciones insuficientes, construyen un nuevo objeto hipotético, que corrige al menos los defectos de los otros. Así por ejemplo, eliminando las explicaciones por los *factores únicos*, como por el factor geográfico, biológico, o económico, que evidentemente no pueden explicar la complejidad de los hechos sociales, muchos de ellos llegan a la hipótesis del grupo concreto irreductible a los individuos tomados en sí y definen el objeto de la sociología como el grupo humano real arraigado en la historia ⁽¹²⁾. Con los métodos empíricos usuales no se puede proceder de otra manera. La sociología no quiere dar una explicación de la sociedad en sí misma, de la posición del hombre en el conjunto de la vida social, sino buscar la explicación del comportamiento social del hombre, demostrando la integración de los diversos factores que actúan en las situaciones concretas. En el esfuerzo de la interpretación de los hechos se puede hablar de un *cuasi-objeto* de la sociología, cuyo valor real es idéntico al valor del procedimiento por el cual el objeto está determinado.

ANÁLISIS FILOSÓFICO DEL OBJETO DE NUESTROS CONOCIMIENTOS SOCIALES.

Luego de haber examinado el conocimiento positivo de los hechos sociales, veamos ahora cómo podemos definir el objeto de nuestros conocimientos filosóficos de la vida social. A continuación —y es el segundo problema— cuál es la influencia del análisis filosófico del objeto de la ciencia social sobre el objeto hipotético de la sociología.

En filosofía, según el principio del realismo moderado, partimos igualmente del conocimiento sensible. En filosofía social esto significa que nuestro punto de partida es el mismo que el de toda investigación social, el hecho social primordial, es decir que los hombres viven en conjunto, unidos el uno al otro por relaciones múltiples. Este hecho es observado exteriormente: por ejemplo los hombres se agrupan para una colaboración o para una lucha por razones materiales o espirituales. De inmediato en una experiencia interior nuestra conciencia atestigua igualmente que estamos ligados a múltiples grupos, desde la familia hasta los grupos más dilatados, que su-

(12) A. CUVILLIER, o. c., T. I, pág. 191. No queremos dar aquí un juicio sobre la validez de esta hipótesis; la indicamos simplemente a título de ejemplo.

firmos la influencia del grupo que integramos, tanto en lo que concierne a nuestras ideas como a nuestra manera de proceder.

Frente a este hecho, la reflexión filosófica debe investigar la razón formal de las relaciones humanas que constituyen la comunidad. Sabemos bien que en la doctrina aristotélica retomada y ulteriormente elaborada por Sto. Tomás no se puede hablar de una relación sin contenido, de una *relación formal* en el sentido de la sociología formal ⁽¹³⁾. La categoría de la relación no indica más que una referencia de un sujeto a un objeto sobre la base de un cierto elemento que determina y especifica esta referencia ⁽¹⁴⁾. Por otra parte, este elemento que establece la relación de un sujeto a un objeto no puede ser completamente extraño al primero, pero debe tener un punto de referencia en el sujeto para relacionarlo al objeto, debe corresponder a una potencialidad del sujeto para actualizar la relación entre sujeto y objeto. Por lo tanto, se debe comenzar la investigación de la razón formal de la vida en comunidad a partir del análisis del sujeto.

La escuela llamada del derecho natural ⁽¹⁵⁾ en el siglo XVII y XVIII ha introducido una cierta manera de analizar al hombre como sujeto de la vida social. Esta manera ha dominado durante varios siglos el pensamiento social y ha dejado huellas aún en la filosofía social contemporánea, sobre todo en lo que concierne a la vida política. El hombre era considerado en sí mismo, como sabemos, fuera de todo lazo social, según sus facultades y exigencias, según sus instintos y sus motivos individuales. El resultado de esta investigación es bien conocida: el hombre en el estado de naturaleza no vivía en sociedad, pero bajo la presión de algunas necesidades (poner fin al estado de anarquía, defenderse, procurarse bienes) se vió obligado a salir de su autonomía y a constituir lazos sociales en la medida de la necesidad.

Desgraciadamente este razonamiento adolece de un defecto radical: no parte de una noción abstracta de la realidad social observada, sino de una hipótesis del hombre autónomo en el estado de naturaleza. De la realidad del hombre ligado a la comunidad no se puede nunca abstraer al hombre individual, autónomo y perfectamente libre. Es una construcción mental arbitraria, por la cual se esperaba explicar y valuar algunos fenómenos sociales, como el de la dominación y de la sujeción, justificando al mismo tiempo las exigencias políticas del siglo. Pero la verificación de la hipótesis jamás ha sido hecha.

A pesar de todo, como lo hemos dicho más arriba, esta idea ha ejercido una influencia considerable aún sobre varios autores escolásticos, que combatiendo los argumentos de los autores en cuestión, retenían como razón

(13) La relación social según la escuela de la sociología formal es una ficción, una generalización hipotética. La "forma" de la colaboración, por ejemplo, construida según los elementos observados se aplica a diferentes contenidos concretos de la vida política, económica o religiosa, a fin de permitir una clasificación de los hechos sociales. Ver L. von VIESE, *Zur Methodologie der Beziehungslehre*, Köln, Viertel j. Soziologie, I, 1921, n. 1, p. 52. Es un método empírico, pero no una explicación de la razón formal de la vida social.

(14) S. C. Gentes, IV, 14.

(15) No se debe confundir la escuela del derecho natural (H. Grotius, Locke, Pufendorf, etc.) con la doctrina del derecho natural en los escolásticos. La primera deduce el derecho natural de la autonomía de la persona, la segunda de la finalidad, o de la perfección del hombre en su conjunto.

formal de la explicación de toda la vida social el acto voluntario que constituye una sociedad ⁽¹⁶⁾.

Por el contrario, Sto. Tomás y el pensamiento medievo posterior a él, aborda el problema de una manera completamente distinta. Sto. Tomás nunca habla de un estado de naturaleza, en el cual el hombre individual hubiera sido soberano señor de sí mismo. Toma el hecho del hombre viviendo en comunidad y busca la razón de este lazo (o de esta relación), preguntándose a qué potencialidad del hombre corresponde este estado de cosas.

En el pasaje célebre del "De Regimine Principum", Sto. Tomás encuentra que el hecho de vivir en sociedad es natural al hombre, pues corresponde a una exigencia profunda de una naturaleza racional. Hace notar que la búsqueda de la satisfacción de las necesidades vitales en el hombre actualiza una especie de división del trabajo —hecho típico para toda vida social— cuya fuente se encuentra en la estructura especial de la razón humana ⁽¹⁷⁾. El conocimiento humano va de lo universal a lo singular componiendo y dividiendo los diferentes aspectos particulares abstraídos de la realidad sensible. Esto significa para él que se comporta de modo completamente diferente que el animal; no está determinado por bienes concretos. Es atraído por los bienes universales, pudiendo alcanzar aún el bien más universal, Dios. Puede comprender y de alguna manera dominar todas las riquezas del universo, pero el descubrimiento de todos los medios, la actualización de toda la potencialidad humana y así la obtención de la perfección humana, sobrepasa las fuerzas individuales y no se actualiza sino por la comunicación entre los hombres, por la vida social.

Así, vivir en sociedad es natural al hombre: esto corresponde a una exigencia (potencialidad) del hombre, que es realizada (actualizada) por un bien alcanzado solamente en la sociedad, por lo tanto, un bien común. Así el fundamento del lazo social es una relación trascendental, a saber, la inclinación de la naturaleza misma del hombre individual al bien común. Sin embargo como en la realidad no hay bien común en general, sino diferentes bienes comunes, la inclinación de la naturaleza se actualiza también siguiendo los diferentes bienes, que según la doctrina de Sto. Tomás, difieren específicamente y explican así la diversidad de los grupos.

Para expresar la integración del hombre individual al grupo, cuyos gérmenes se encuentran en los senos profundos de la naturaleza misma, Sto. Tomás siguiendo a Aristóteles, habla de la relación de la parte al todo ⁽¹⁸⁾. Evidentemente, no se trata nunca en el caso de la sociedad de un todo sustancial, sino de un todo accidental, de un todo teleológico o de orden cuya extensión y fuerza de cohesión sigue la riqueza o la virtualidad interna del bien común específico ⁽¹⁹⁾.

(16) Evidentemente no negamos que la causa eficiente inmediata de la sociedad sea el acto humano. Pero este acto no procede de una voluntad individual que busca su propio bien, sino de una voluntad atraída por un bien común. El bien común por su naturaleza exige la comunicación entre los miembros ordenados a él.

(17) *De Regimine Principum*, L. I, c. 1.: "Homo autem horum quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat..."

(18) *S. Th.*, I-II, 96, 4. "Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis sicut et quaelibet pars id quod est, est totius".

(19) *Comm. in Ethicorum*, L. I, c. 1: "Hoc totum est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum".

Por otra parte, en el orden accidental, es decir, en el dominio de la acción, este modo de expresión está justificado, pues la ordenación del individuo al grupo se extiende a todos los actos que corresponden a la exigencia del bien común específico, por ejemplo, de la familia, del estado, de la comunidad internacional y así sucesivamente ⁽²⁰⁾.

Por consiguiente, si deseamos tener un conocimiento adecuado de la vida social, hay que partir de este concepto. El sujeto, pues, de nuestro conocimiento filosófico de la sociedad, es el hombre, en cuanto parte de un grupo ordenado a un bien común específico. Es el término de la *via inventionis* y sólo en virtud de este concepto todos los otros fenómenos sociales toman un sentido, un fundamento sólido. Así es como procede Sto. Tomás, por ejemplo, en la justificación de la autoridad social ⁽²¹⁾. Si los hombres —dice— fueran todos independientes y autónomos, la luz de la razón individual, dirigida directamente por las normas traducidas en la ley divina, les bastaría, pero como están integrados en grupos, les es necesario ser dirigidos por un principio ordenador hacia el bien común. Asimismo el valor de este concepto para explicar el derecho ha sido suficientemente demostrado por los autores competentes ⁽²²⁾.

Se ve por estos ejemplos que el sujeto del conocimiento filosófico de la sociedad indicado más arriba posee una virtualidad capaz de desempeñar el papel coordinador e identificador de nuestros conceptos con la realidad. Se trata pues de un verdadero sujeto en el sentido explicado al comienzo de nuestra investigación.

Finalmente, habiendo descubierto el sujeto de la filosofía social en Sto. Tomás, es necesario volvernos nuevamente hacia el conocimiento de la sociología positiva. ¿Tiene el conocimiento del objeto de la filosofía social influencia sobre la investigación del objeto de la sociología? Ciertamente. Primeramente permite descartar hipótesis que no concuerdan de ninguna manera con el concepto del hombre y de su integración al grupo: por ejemplo, las explicaciones hipotéticas que identifican los fenómenos sociales con los fenómenos puramente físicos o biológicos. Por otra parte, orienta la ciencia sociológica hacia los objetos concretos, que desempeñan un papel suscitador de lazos entre los hombres hacia los bienes comunes diferentes, observados positivamente en las múltiples correlaciones. El resultado será, por cierto, una aproximación de dos modos de conocimiento buscando en realidad el mismo objeto bajo las distintas luces de nuestras facultades cognitivas. Sin embargo, esta aproximación no destruye de ninguna manera la estructura interna del conocimiento sociológico y, por consiguiente, se puede hablar con exactitud de una cierta independencia de la sociología positiva frente a la filosofía en lo que concierne a su método en la determinación de su objeto y en la coordinación de los datos observados.

P. RAYMUNDO SIGMOND o. p.
 Universidad "Angelicum", Roma.
 Versión del francés por

IRENE J. LOPEZ RUIZ DE ARCAUTE.

(20) S. Th., II-III, 47, 10 ad 2: "Cum homo sit pars domus et civitatis oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum".

(21) *De Regimine Principum*, L. I, c. 1.

(22) J. T. DELOS, *La société internationale et les principes du droit public*, París, 1929.

BIBLIOGRAFIA

FOI CHRÉTIENNE ET PENSÉE CONTEMPORAINE, por *Albert Dondeyne*, Louvain, 1951.

La intención del Autor es considerar los problemas filosóficos planteados por el pensamiento contemporáneo y contemplados por la encíclica "*Humani Generis*". Confrontar la fe cristiana y el pensamiento contemporáneo es en realidad entablar un diálogo (*Introduction*). Todo diálogo, agrega Albert Dondeyne, es un común esfuerzo de muchos a fin de mejor comprenderse y mutuamente enriquecerse.

Comienza el ilustre profesor de Lovaina con un primer capítulo en que trata de fijar el sentido de la famosa encíclica H. G. "El Papa no ha pretendido erigirse en historiador de la Filosofía" (pág. 7); "no ha pretendido enseñaremos lo que es el existencialismo" (ib.). Sólo se trata de "existencialismo ateo y de aquél que no admite el valor del razonamiento metafísico".

En los capítulos subsiguientes trata el autor de algunos temas capitales del pensamiento contemporáneo mencionados en dicho documento pontificio: historicidad de la existencia humana; lo irracional y la razón; la fe y la civilización.

Profesor de un centro fronterizo entre el mundo católico y el protestantismo, A. D. siente la gravitación de las filosofías modernas y la necesidad de "dialogar" con ellas.

Diálogo es el nombre moderno de una "disputatio" amable, sin propósito de transponer ciertos límites de caballería y de buen tono. Por lo general, todo diálogo comienza con tales buenas intenciones; después, el zarandeo de los mismos temas descubre defectos y errores que truecan la amabilidad en polémica.

Es sumamente plausible la amabilidad; pero la amabilidad con el error se vuelve peligrosa. El error es siempre un mal; es el mal de la inteligencia. Hay una polémica inevitable contra el error que no debe eludirse.

Pero ¿cómo conciliar la amabilidad debida a las personas, cuando se debe polemizar contra errores por lo común tan unidos a determinadas personalidades?

Según nuestro entender el profesor Dondeyne ha sacrificado en aras de la amabilidad algo de la polémica debida contra el error. No es éste un defecto privativo del Autor. Es una actitud enfermiza que va generalizándose y que nos preocupa seriamente, pues ya no tendremos quién nos diga la verdad a secas y la distinga claramente de los errores.

Lagunas y errores. En págs. 120-140, el Prof. Dondeyne señala las lagunas del existencialismo. ¿Qué significa lagunas?. En la literatura filosófica actual no se descubren errores sino "lagunas". ¿Qué significado tiene esta metáfora lacustre?

En Historia decimos que hay "una laguna de cuarenta años", cuando faltan documentos sobre ese lapso de tiempo. Dicese en el lenguaje corriente que la formación de una persona tiene "lagunas", cuando es deficiente. De igual manera podemos decir que un escrito tiene "lagunas", cuando acomete insuficientemente el desarrollo de sus temas u omite algo necesario. El error no puede identificarse con un desarrollo defectuoso; el kantismo y la fenomenología son errores bien desarrollados, con todos los recursos de la erudición y la dialéctica más sutil y alambicada. Igualmente el existencialismo es erróneo; sus defectos no son una simple falta de explicitación de sus temas fundamentales; su defecto es el equivoco, que entraña una falsa interpretación de la existencia de Dios, del hombre, de la vida humana, del mundo y de las posibilidades humanas para conocer a Dios. Estas no son lagunas, sino errores.

No es ciertamente por un desarrollo defectuoso si el existencialismo de Merleau-Ponty rehusa la afirmación de Dios (pág. 1,3); tampoco se debe a esta causa si en la elaboración de las significaciones permanece equivoco y concede demasiado al idealismo (pg. 125). Se trata de errores y no de lagunas.

Si estima el Autor que Merleau-Ponty identifica la fenomenología con la filosofía, para erigir el fenómeno ser-en-nosotros en trascendental supremo, orientándose a una interpretación más o menos idealista de las cosas, eso no es "laguna" sino el mismo error del idealismo. Si descubre el Autor en la fenomenología de M. P. como en la de Sartre restos de idealismo, no es ciertamente por razonamientos defectuosos o poco explícitos.

Existencialismo. Acerca de la "*Humani Generis*" respecto al Existencialismo, el Autor hace las siguientes observaciones: a) no es un documento filosófico; b) no hay que esperar de ella una definición técnica del existencialismo; c) no pretende enseñarnos qué es el existencialismo; d) no pretende condenar en bloque toda la filosofía existencial.

Tales observaciones, a nuestro juicio, no dejan de minimizar la condenación del existencialismo. Efectivamente, argüir que no es un documento filosófico, equivale a decir que la "*Humani Generis*" es un documento filosóficamente inválido; y si no puede precisar en qué consiste el existencialismo, entonces habla de lo que no sabe.

Los errores del existencialismo, señalados en la H. G., son errores comunes en filosofía, que han aparecido otras veces bajo diversas formas: agnosticismo, irracionalismo, fenomenismo, idealismo, empirismo.

La autoridad de una encíclica no es la misma que la de una definición solemne, que obligue al acto formal de la fe. Sin embargo, su autoridad es muy grande, ya que es la enseñanza del Pastor Supremo de la Iglesia (cf. Pègues Th. M., *L'Autorité des Encycliques Pontificales d'après Saint Thomas*, *Revue Thomiste*, Nov.-Dic., 1904).

Debemos cuidar de conclusiones apresuradas. Mal estaría decir: No es una definición solemne, luego es falso.

La Encíclica "*Humani Generis*" sin entretenerse en dilucidar qué es el existencialismo, llama seriamente la atención de los filósofos sobre tres ca-

racteres del mismo, que se encuentran más o menos explícitos o atenuados en todas sus formas: ateísmo o agnosticismo teológico; olvido de las esencias inmutables de los seres, para interesarse por la existencia de lo singular; desvalorización del razonamiento metafísico. Tales caracteres del existencialismo son comunes y reconocidos por todos los autores que se ocupan de ello, y aun por el señor Dondeyne. No vemos nada de reprochable que la Encíclica los señale como errores graves y altamente perniciosos.

Llama la atención al lector cómo A. D. defiende la filosofía existencial de la imputación de olvidar las esencias inmutables de los seres. Esto es simplemente falso, dice, porque ella es una forma de la fenomenología y toda fenomenología supone la posibilidad de una "intuición eidética", es decir, de alcanzar directamente la esencia universal (pág. 6). Fuera de que el existencialismo pretende aplicar el método fenomenológico de un modo irracional o prerracional, donde desaparecen las esencias, sorprende que el Autor identifique la intuición eidética con la abstracción. La primera se da exclusivamente como forma de conciencia, en un plano de razón, que los fenomenólogos denominan ontológico, contraponiéndose al plano óntico, de la realidad empírica (única para ellos). Por la segunda, obtenemos la percepción inteligible de la esencia universal, realmente existente aunque coartada a un modo de ser singular por las condiciones individuantes. El reproche que se hace a la intuición eidética fenomenológica es justamente eso: que no logra evadirse del idealismo subjetivista.

No nos queremos detener más. Sólo queremos hacer constar que no vemos por qué razón el hombre moderno pueda necesitar del existencialismo ni de la fenomenología. Contra lo que imagina el Autor no vemos para qué pueda necesitar un pseudo realismo, ni por qué se deba disfrazar el realismo tomista con la fórmulas equívocas de un pensamiento que no puede superar tomista con las fórmulas equívocas de un pensamiento que no puede superar

ALBERTO GARCIA VIEYRA O. P.

INITIATION A LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS D'AQUIN.

Tomo I: INTRODUCTION, LOGIQUE; Tomo IV: MÉTAPHYSIQUE, por H. D. Gardeil, Editions du Cerf. Paris, 1952.

La obra que comentamos comprenderá cuatro pequeños volúmenes, correspondientes a la *Introducción y Lógica*, a la *Cosmología*, a la *Psicología* y a la *Metafísica* respectivamente. Hasta ahora han aparecido el primero y el cuarto: faltan los dos consagrados a la *Cosmología* y *Psicología*, que se anuncian para en breve. La *Teodicea* y *Ética* caen fuera del plan de esta *Iniciación* y deberán estudiarse directamente en S. Tomás, según el sentir del autor, concorde en este punto con el P. Hugón.

El fin que H. D. Gardeil se ha propuesto en esta publicación no es el de ofrecer una exposición completa y desarrollada de la Filosofía de S. Tomás, sino "introducirnos en ella; porque, si bien se ha escrito una serie de trabajos valiosos sobre esta Filosofía, existen pocos libros que puedan satisfacer la necesidad de una primera iniciación, sobre todo, teniendo en cuenta el hecho de que los manuales clásicos, en latín, no logran ya alcanzar eficazmente todo el círculo de aquéllos que se interesan por el pensamiento de

nuestro Doctor. Tenemos la audacia de presentar una tal iniciación general a la Filosofía de S. Tomás de Aquino. Hemos dicho la audacia, porque bajo su aparente simplicidad, una iniciación filosófica que intente no traicionar el pensamiento al que quiere servir, guardando todo su valor propedéutico, constituye un verdadero peligro. Tal vez no sea más que un compromiso". Y más adelante, refiriéndose al método y plan adoptado, añade: "Sin descuidar absolutamente referirnos a las preocupaciones más modernas, a las cuales procuramos del mismo modo abrir los espíritus, sin embargo, nuestro mayor cuidado ha sido el de ayudar a comprender a S. Tomás en sí mismo, o de preparar a su estudio directo que nada puede suplir".

El rico y denso pensamiento de S. Tomás está presentado en apretada síntesis, a la vez que de una manera orgánica, desde sus mismos fundamentos y en una exposición de transparente claridad y simplicidad.

Para no interrumpir el hilo del discurso de esta obra, que sólo quiere ser una *Iniciación* o Introducción, los textos de S. Tomás han sido transcritos, en su original latino y traducción francesa, al final de cada volumen, ocupando casi la mitad de sus páginas. En el decurso de la *Iniciación* únicamente se transcribe algún texto central del Aquinate, que sirve de base o síntesis para elaborar la exposición sistemática.

Pese a lo prieto de la síntesis, el autor no ha omitido en su exposición ninguno de los puntos fundamentales de la Filosofía tomista, y con una profundidad y claridad no comunes. Nada de lo tratado en manuales más amplios falta aquí, pese a la brevedad de la exposición. Y algunos temas abstractos o complejos, tales como los referentes al punto de partida de la Crítica o al objeto de la Metafísica, difícilmente podrían haber sido tratados tan completa y magistralmente en tan breves páginas.

La obra no sólo logra iniciar al lector en S. Tomás, preparándolo a una lectura directa de sus escritos y dotándolo del instrumental conceptual necesario para la comprensión de pensamiento filosófico, sino que ofrece una magnífica y completa síntesis de la Filosofía del Angélico, dentro de la más rigurosa fidelidad a su concepción; respaldada siempre y únicamente en la luz de sus textos y de sus más auténticos comentadores.

De aquí que, con un buen profesor que desarrolle su denso contenido, esta obra pueda servir incluso de texto, sobre todo para los cursos abreviados de Filosofía, destinados a cuantos buscan una sólida cultura filosófica general, tal como acaece en nuestros Cursos de Cultura Católica e instituciones similares.

Por esta razón, deseamos y esperamos que, una vez completa la obra, alguna editorial argentina nos ofrezca una buena traducción. Vendría a llenar una verdadera necesidad, pues si tenemos manuales traducidos e incluso buenas obras originales tomistas, nos hace falta un texto breve, claro y completo, a la vez que de una densidad y fidelidad tomista, como éste.

OCTAVIO N. DERISI

FILOSOFIA DE LA EDUCACION por Angel González Alvarez, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1952.

La filosofía de la educación es concebida aquí como metafísica de la educación. Esta es una realidad circunscripta al orden humano. Ahora bien,

considerada desde el punto de vista del educador ella se nos presenta como siendo formalmente una técnica pedagógica enraizada en la ética (p. 13). Sin embargo, según el autor no se puede considerar a la filosofía de la educación como un capítulo de la ética o de algunas de sus ramas, aún cuando necesariamente debamos incluir en su problemática cuestiones de orden moral o jurídico. Con admirable claridad González Alvarez nos muestra cómo considera el fin la metafísica, cómo la ética y finalmente cómo la educación misma; y deslindando dominios concluye: "La educación es en el hombre; pero no por eso se identifica su fin con el del hombre" (p. 14). Por consiguiente, la educación, en cuanto a su entidad, no cae dentro de la órbita de los entes morales. En cambio la educación admite un tratamiento metafísico; por eso puede considerarse a la filosofía de la educación como un tratado especial de metafísica (ps. 16-17). Hasta aquí la Introducción.

El cap. I está consagrado a tratar de la estructura entitativa de la educación. Esta no es una realidad substancial, sino adherente: presupone al hombre en cuyo ser enraíza. Lo substancial es, pues, el hombre, sujeto de inhesión del ser accidental *educación*. En una palabra, la educación agota su realidad en su ser accidental, que, como tal, exige un sostén o sujeto de inherencia; y esta realidad substancial está dada por el hombre mismo, único sujeto de la educación. De aquí se desprende también que la educación es fenómeno estrictamente humano: "...sólo por referencia al hombre puede la educación ser concebida" (p. 24). Se ve, pues, que no podemos concebir a la educación sin el hombre, aunque podamos concebir al hombre sin la educación.

Ahora, puesto que la determinación esencial (*quaestio quid est*) presupone la determinación existencial (*quaestio an est*), hay que proceder primero a examinar la existencia de la educación. Aquí vuelve a afirmar el autor la existencia adjetiva y por ende relativa y accidental de la educación, trascendentalmente referida a la persona humana; el existir le viene a la educación del mismo existir humano "... la existencia la tiene también la educación prestada de la misma existencia humana" (p. 29). El autor viene a afirmar, entonces, que la educación no es una realidad por sí misma subsistente, es decir, carente de supositalidad. En suma, la existencia de la educación es existencia enraizada en la persona humana, única portadora de cultura. Pero de aquí resulta también que la educación no tiene por sí misma una esencia completa. "...su esencia hállase enteramente radicada en la esencia del hombre" (p. 34). Ser de otro ser, forma accidental del hombre necesariamente ha de incluir a éste en su definición. Esto en cuanto a su esencia. En cuanto a su misma existencia es identificable con la existencia humana. "La misma existencia existencializa al hombre y a lo educado" (p. 43).

La educación es una realidad "devenida". Ahora bien, como todo cuanto deviene, de algo deviene. Es claro que la esencia de la educación, no pudiendo devenir de aquello que ella misma es, ha de devenir de la esencia misma del hombre en estado de privación de la formalidad educativa. Lo mismo hay que decir de la existencia de la educación; ésta no puede devenir de la misma existencia humana. "De esta manera debe afirmar que la existencia de la educación fluye de las reservas de actualidad de la existencia substancial del hombre" (ps. 47-48). Pero mientras la esencia de la edu-

cación se da en alteridad respecto a la esencia del hombre, no ocurre lo mismo entre la existencia de una y otra.

El cap. II está destinado a fijar la estructura esencial de la educación. Se insiste nuevamente en que la educación no constituye la esencia del hombre, ni es parte constitutiva de la misma; sin embargo, ella expresa la esencia del hombre.

La educación, referida a lo cualitativo del hombre, cae dentro de la categoría cualidad; es decir, se promueve en la línea de la perfección. "La educación se ata al carro de la cualidad y se une al yugo de la perfección" (p. 70). Así concebida la educación puede definirse como una modificación perfecta de modalidad cualitativa, colocada por cierto en la línea del accidente, por la cual el hombre se hace apto para obrar como hombre. Es claro, entonces que la educación es faena exclusivamente humana; por consiguiente, su raíz está en lo que distingue y jerarquiza al hombre: la racionalidad y el uso de la misma.

Respecto a la forma educacional, ella es *educada* de la potencia del sujeto mismo de la educación y, en cuanto a la unión de esta forma con el sujeto, el autor afirma que, siendo ella una forma accidental, supone un sujeto de inhesión. "... la educación exige al hombre como sujeto en el cual encarna" (p. 88).

Hasta aquí la consideración de la educación en el orden estático. Con el cap. III pasamos a la consideración dinámica. La educación como proceso, o sea, fenomenológicamente considerada, supone un sujeto, un punto inicial y otro terminal. El análisis fenomenológico nos presenta a la educación como un desarrollo perfecto por modo habitual, es decir, como un perfeccionamiento intencional de lo humano en el hombre. El proceso educacional presenta un doble aspecto: psicológico y moral a la vez; y para que dicho proceso sea natural ha de conformarse a las exigencias de la razón.

El cap. IV inquiere la causa eficiente de la educación, es decir, el principio en virtud del cual se realiza esa perfección cualitativa en que la educación consiste. En cuanto proceso, la educación se inicia con la formación de hábitos y se consuma con el uso de los mismos. Todo este capítulo está consagrado a estudiar la causa eficiente de la educación y culmina con el maestro, el cual encarna la síntesis de los agentes extrínsecos que actúan eficazmente el proceso educativo.

Puesto que el proceso educacional exige regulación y medida hay que buscar su causa ejemplar. Tal es el propósito del cap. V. La causa ejemplar de la educación, que orienta la acción de la causa eficiente, no puede ser sino una idea que, en cuanto tal, ha de estar en la mente del maestro.

El cap. VI y último está consagrado al problema del fin de la educación. Primeramente, apoyándose en un texto del P. S. M. Ramírez, O. P., el autor fija el constitutivo formal de la causalidad final, en la bondad objetiva y real, siendo el conocimiento del fin únicamente condición imprescindible (p. 194).

La educación es un accidente. Pero también es un cierto bien; y puesto que la bondad del accidente incide al fin en la bondad de su sujeto, resulta que el fin de la educación en sí mismo considerado es el hombre, sujeto portador del accidente educación. El fin de la educación es la naturaleza humana en su perfección cumplida.

La obra que acabamos de comentar enriquece verdaderamente la biblio-

grafía pedagógica de nuestro país. Sólo queremos señalar que, al fijar el dominio propio de la pedagogía, pudo señalarse también el carácter de ciencia subalternada a la ética que tiene la pedagogía.

BELISARIO D. TELLO,

CORRENTES DA FILOSOFIA EM BRAGA DOS SEC. IV A VII, por
Mário Martins. Estudos publicados pela Faculdade de Filosofia de
 Braga, Portugal, 1950.

La invasión de los bárbaros pareciera a primera vista haber sido el fin del Imperio y con él la liquidación definitiva de la cultura greco-romana. Mas no fué así. La investigación científica moderna ha proyectado y va proyectando cada vez más luz sobre lo que se dió en llamar la Edad oscura —siglos IV al XI—, disipando al mismo tiempo en gran parte el brillo fosforescente y superficial de la Edad luminosa por excelencia, el Renacimiento. La investigación de la historia de la Filosofía y Teología desde los primeros siglos del Cristianismo al Renacimiento cuenta en la actualidad con un extraordinario equipo de investigadores de talla cuyos nombres y obras son bien conocidos y a quienes se van uniendo continuamente valores nuevos ávidos del "magisterio de la historia".

Tal el P. Mário Martins que, con estilo suelto, agradable y sobre todo claro, nos ofrece el fruto sazonado de su paciente y fecunda investigación sobre las "corrientes de la filosofía religiosa que del siglo IV al VII convergieron en la extrema ciudad de Braga, que se levanta sobre la costa occidental golpeada por el Atlántico".

Del encuentro de la antigua sabiduría filosófica con el Cristianismo, —que como el grano de mostaza crecía y se agrandaba— en un elemento humano nuevo —los bárbaros— nacieron múltiples movimientos religiosos a los que subyacían principios filosóficos diversos, aunque no como fundamento, sino simplemente como medio de expresión de la Doctrina revelada. Tal como sucede en todas las épocas taladradas por crisis, en las que el hombre busca una tabla de salvación que únicamente le puede ofrecer la religión, la Filosofía de esta época se configura esencialmente como *filosofía religiosa*.

El pensamiento *filosófico-religioso* que encontramos en los siglos IV-VII en Braga y en general en casi toda la Península es el resultado del contacto fecundo con Palestina, Egipto y Constantinopla, ya directo por medio de los innumerables peregrinos que trasmitían oralmente lo que habían visto y oído, ya indirecto a través de manuscritos griegos y latinos que circulaban de mano en mano. Muchos de éstos fueron traducidos, influyendo poderosamente sobre la vida espiritual e intelectual de Braga, especialmente en lo que respecta a la organización monacal. Pero también se introdujeron así los principios virulentos del *gnosticismo*, *pseudomisticismo*, *maniqueísmo* y *plotinismo*, quedando abierto el camino para el advenimiento del *Priscilianismo*, doctrina que echó hondas raíces a causa de la prestancia y dotes de su fundador: *Prisciliano*. Paralelamente apareció otra corriente peligrosa, pero que no arraigó tan profundamente, el *Arianismo*. También el *Origenismo* tuvo sus adeptos.

Del choque de estas herejías con la ortodoxia se originó una fuerte reacción que opuso toda clase de vallas al error: condenas, esclarecimientos y definiciones por medio de concilios reunidos en Braga, estudios y polémicas de Paulo Orosio, oyéndose también la voz de San Agustín y de San Jerónimo. Pero el que sobresale entre todos en esta lucha contra el error es un hijo del país, *Paulo Orosio*, a quien el A. dedica un capítulo entero exponiendo su concepción de la historia y que señalamos especialmente por su valor universal. Contra los brotes del paganismo fatalista y pesimista, Paulo Orosio, discípulo de San Agustín, en su *Historiarum adversus paganos libri VII* expone su teoría de "la relatividad ético-emocional en la historia que sólo tiene sentido por el providencialismo mesiánico en la vida de los hombres y de los pueblos".

Mas el que dió el golpe definitivo a las corrientes heterodoxas fué San Martín de Dume con sus opúsculos de acentuada *filosofía práctica* y *tinte senequista*.

Por último, con la influencia de San Fructuoso y sus monjes, que levantan sus monasterios sobre las bases de la tradición religiosa y teniendo en cuenta las normas del derecho germánico, la ortodoxia católica crece y se vigoriza, depurándose de las corrientes ajenas a la esencia del Cristianismo. Así se convirtió Braga en un poderoso foco de vida espiritual y de cultura universal cristalizando en los moldes y estilos propios de un pueblo: *Portugal*.

El mejor elogio que podemos hacer a este trabajo del P. Mário Martins es que es una monografía histórico-doctrinal realizada con toda seriedad.

JOSE BEZIC.